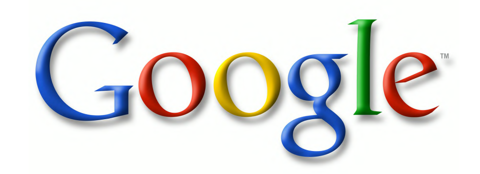






LA PHILOSOPHIE

DE

MAINE DE BIRAN.

LA PHILOSOPHIE

DE

MAINE DE BIRAN.

ESSAI

SUIVI DE FRAGMENTS INÉDITS,

PAR

J. GÉRARD,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE CLERMONT.

PARIS,

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE,

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE.

1876.

A M. E. CARO,

MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

ET DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES,

MON ANCIEN MAITRE A L'ÉCOLE NORMALE.

HOMMAGE

DE RECONNAISSANCE ET DE RESPECTUEUSE AFFECTION.

J. GÉRARD.

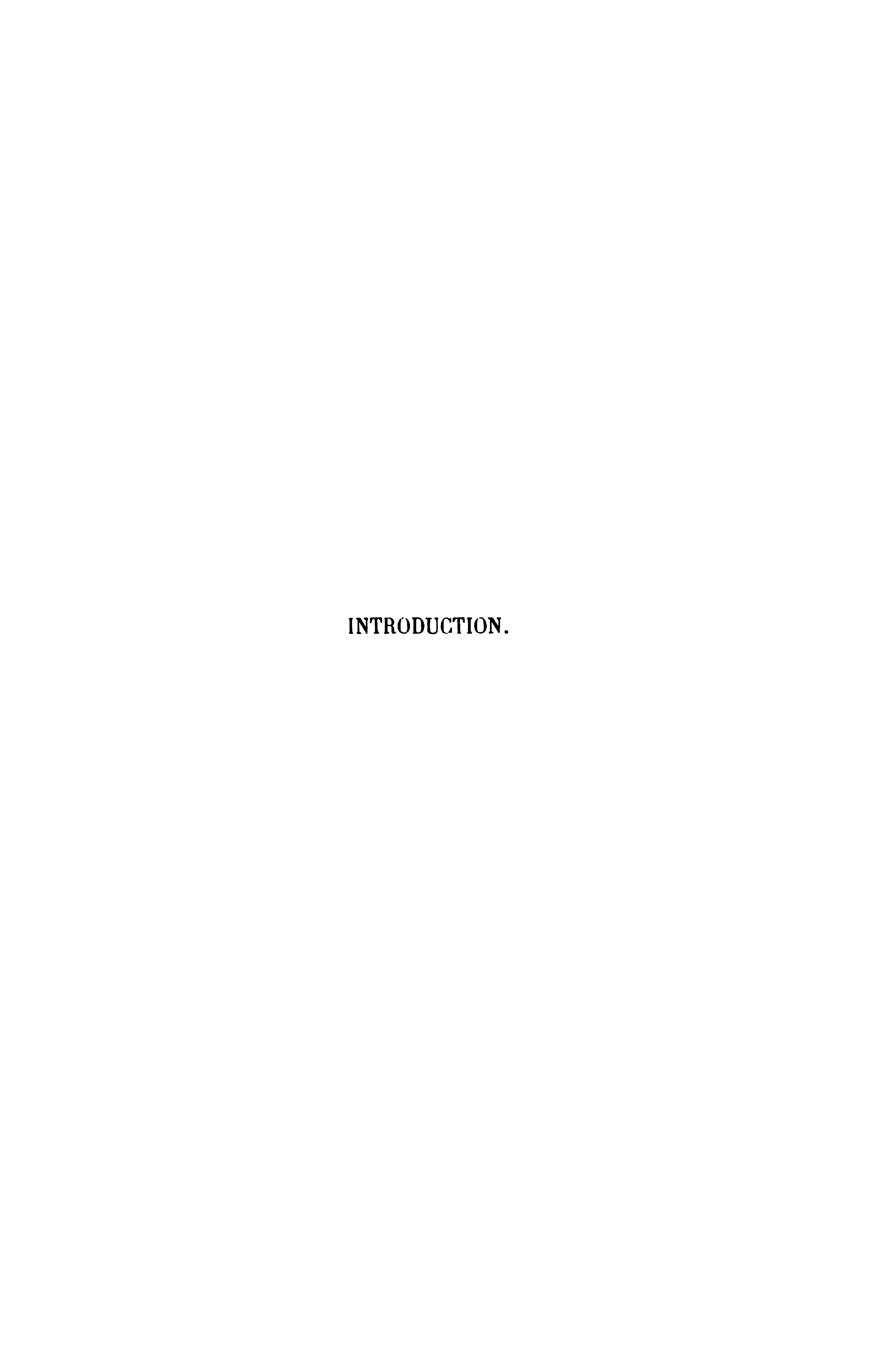
TABLE.

INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

FRAGMENTS INÉDITS DE MAINE DE BIRAN.



INTRODUCTION.

LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES AVANT MAINE DE BIRAN.

Quelque solitaire que soit un penseur, il tient toujours par plus d'un côté au temps dans lequel il a vécu ; la spontanéité du développement de son esprit, l'originalité de ses doctrines, n'excluent pas des rapports souvent nombreux avec les idées régnantes parmi ses contemporains. Alors même qu'il rompt ouvertement avec ces idées et qu'il s'en fait l'adversaire déclaré, il est impossible qu'il n'en garde pas quelque empreinte. En acceptant ou en provoquant la lutte, il accepte nécessairement comme le terrain sur lequel elle doit avoir lieu, c'est-à-dire les problèmes posés, les questions qui préoccupent particulièrement les esprits, et dont il doit lui-même transformer ou renouveler la solution. Il est difficile, d'autre part, qu'il ne conserve pas, en commun avec ceux qu'il combat, quelques principes généraux sans lesquels la discussion deviendrait pour ainsi dire impossible, quelques-unes de ces habitudes intellectuelles qui,

répandues dans tous les esprits à une même époque, dirigent également les efforts parfois les plus divergents de la pensée, et marquent les doctrines même les plus opposées du sceau d'une inconsciente parenté.

Maine de Biran n'a pas échappé à cette loi commune : sans doute sa doctrine, en ouvrant à la philosophie une voie vraiment nouvelle, est tournée surtout vers l'avenir qu'elle prépare ; l'idée maîtresse qui la domine, et qui en fait à la fois l'originalité et la grandeur, est assez générale et assez féconde pour qu'on ait pu la dégager de toute forme particulière, et l'opposer, dans ce qu'elle a d'essentiel, aux adversaires actuels du spiritualisme et de la métaphysique, comme M. de Biran lui-même l'avait opposée au sensualisme et au matérialisme de son temps. Conçue cependant en face des difficultés que soulevaient ces doctrines, inspirée au moins en partie par le sentiment de leur insuffisance, elle a dû naturellement, dans l'esprit et dans les écrits de notre philosophe, s'adapter aux nécessités du moment, prendre comme une physionomie spéciale, que les particularités des systèmes antérieurs ou contemporains ont contribué à lui imprimer. Nous aurons ainsi, à plus d'une reprise, l'occasion de reconnaître que, tout en s'affranchissant du joug d'une doctrine étroite et fausse, Maine de Biran n'a pas rejeté de son esprit tous les principes, toutes les conceptions, toutes les préoccupations surtout, de ceux qui furent ses pre-

miers maîtres. Peut-être même arriverons-nous à cette conclusion que, s'il y a dans sa philosophie, comme dans tous ses systèmes, un côté caduc et périssable, c'est précisément celui par lequel elle fait face en quelque sorte au matérialisme impuissant de Condillac et des idéologues. Il importe donc, avant d'aborder l'étude des théories de notre philosophe, de caractériser brièvement dans ses traits généraux l'école qui régnait dans notre pays à la fin du XVIII[e] siècle, en rattachant ses doctrines à celles des philosophies antérieures dont elle dérive, en marquant les diverses périodes de l'évolution philosophique dont elle marque le dernier terme.

I.

Ce qui caractérise la réforme opérée dans les sciences et la philosophie au XVII[e] siècle, ce qui en fait la fécondité et la grandeur, c'est l'effort de l'esprit humain pour se dégager de la science logique et verbale de la scolastique en décadence, pour écarter l'enveloppe trompeuse des mots et des notions toutes faites, et voir enfin la réalité face à face. C'est ainsi que Bacon lutte à la fois contre les vaines doctrines

qui croient trouver dans des noms abstraits l'explication des phénomènes de la nature réelle, et contre la méthode syllogistique qui heurte sans fruit les unes contre les autres des notions vides de réalité. C'est ainsi surtout que l'œuvre première de Descartes, celle qui fonde vraiment la philosophie moderne, consiste précisément à rejeter tout ce qui est dans l'esprit à l'état de croyance ou d'opinion sans preuve, tout ce qui a été admis sur la foi d'une autorité étrangère ou d'une spéculation sans contrôle, tout ce qui ne porte pas avec soi sa justification, pour ne s'arrêter qu'en face de la première réalité qui nous soit donnée, la réalité du sujet pensant, qui ne connaît rien qu'à condition de se connaître lui-même. Par là, notre grand philosophe a vraiment, comme on l'a dit, ramené la pensée à elle-même ; il a enseigné à l'esprit humain, hésitant et incertain de sa voie, à se saisir lui-même sur le vif dans son acte essentiel, à débuter dans la connaissance par une véritable prise de possession de lui-même (1). L'acte de connaître et la réalité du sujet connaissant se sont trouvés ainsi placés au point de départ de toute recherche sur les objets de la connaissance, et la philosophie, qui avait trop souvent jusque-là cherché l'intelligible en

(1) « Il vit la réalité comme à nu. » Ravaisson, *la Philosophie en France au XIXe siècle*, page 5.

dehors de l'intelligence, a appris à faire de l'étude de la pensée son premier objet et sa méthode.

Mais, réunis par cette commune tendance à sortir du cercle des abstractions, à s'appuyer sur le terrain solide de la réalité, les représentants de la philosophie moderne se trouvèrent, dès le début, engagés dans deux voies tout opposées, par cela seul qu'ils se firent de la nature des réalités et des conditions de la science une idée absolument différente.

En prenant pour point de départ la vue de la pensée réfléchie sur elle-même, ce n'est pas une connaissance particulière, une des idées sans nombre qui traversent notre esprit, que Descartes considère ; c'est ce pouvoir même, cause de la pensée, qui se répand, sans s'épuiser, dans la diversité indéfinie des idées, des jugements, des souvenirs. Il traverse le phénomène, ou plutôt il l'écarte, pour pénétrer jusqu'à l'être, pour ne voir que la réalité permanente et identique, dans laquelle le phénomène lui-même a son centre et sa racine. Dans l'acte, il aperçoit la cause, la substance, qu'il ne distingue pas encore clairement l'une de l'autre. C'est donc dans la réalité supra-phénoménale, métaphysique, qu'il s'installe, en quelque sorte, dès le premier pas, dans cet être qui, suivant sa propre définition, existe par lui-même et n'a besoin de rien autre pour exister. On sait comment de cette première vérité connue il s'élève à la

première vérité en soi, et sur l'affirmation de notre propre existence fonde l'affirmation de l'existence de Dieu, pour redescendre ensuite, sur la foi de la véracité divine, à la connaissance de ces substances étendues qui constituent le monde des corps. Entré, dès l'abord, dans ce point de vue métaphysique, où l'essence même des réalités se découvre à ses regards, possédant les principes immédiats desquels dépendent toutes les existences, il n'a plus dès lors à observer le dehors expérimental des choses, mais à déduire ce qui est d'avance contenu dans ces principes. Cet ensemble des êtres dont il avait d'abord pénétré le fond, il va le construire *à priori*, rattachant les vérités successives qui constituent la science par le lien d'une constante nécessité. Ainsi s'explique cette union intime, ou plutôt cette identification de l'esprit métaphysique et de l'esprit géométrique, qui fut le caractère de son école comme de sa doctrine. Elle résulte bien moins encore, ce nous semble, des habitudes antérieures contractées par le philosophe dans l'étude des mathématiques, que de sa manière même de concevoir l'étude des choses et la philosophie. En ce sens, le courant de réflexion psychologique qui l'a conduit au : *Je pense, donc je suis ;* et le courant de déduction géométrique suivant lequel, de ce fait transformé en principe, il dérive toute la série des vérités métaphysiques, loin de se contrarier, comme on a paru le

croire, se soutiennent bien plutôt et se fondent l'un dans l'autre. Ce n'est pas une science expérimentale et contingente que Descartes a voulu édifier, une science dont l'observation doit fournir la matière, dont il faut lentement amasser un à un les éléments épars ; c'est une science de principes certains, qui pénètre par la raison jusqu'au sein des existences, et qui, dans un petit nombre de vérités premières, embrasse et concentre toute connaissance. De là ce dédain pour les sens, cette nécessité de fermer les yeux, de se boucher les oreilles, pour se soustraire aux illusions et au tumulte des sensations, et consulter plus sûrement, dans le recueillement et le silence, l'entendement, seule source de connaissance, seul principe de vérités certaines. De là, enfin, la théorie des idées innées, sorte de consécration philosophique de ce privilége accordé à l'entendement, expression encore confuse de la foi plus ou moins inconsciente que suppose une telle conception de la philosophie dans l'accord de l'intelligence et de l'intelligible, dans l'identité des principes de la raison et des lois de la constitution réelle des êtres.

Maine de Biran a dit de Leibnitz (1) qu'il semble tendre sans cesse à se placer comme au centre de

(1) *Œuvres inédites* de Maine de Biran, publiées par Ernest Naville; Paris, Dézobry, 1859, t. Ier, p. 158.

l'entendement divin, pour apercevoir l'univers du même point de vue que son Créateur et entendre les choses comme elles sont ; on pourrait appliquer cette observation à Descartes lui-même et à tous ses disciples. C'est chez tous le même effort pour embrasser, avant toute expérience, dans leurs constructions puissantes, mais trop purement idéales, les âmes, les corps et Dieu ; c'est la même confiance dans le pouvoir de la raison de saisir immédiatement en nous d'abord, puis dans les autres, ces principes premiers de la connaissance et de l'existence par lesquels tous les rapports des êtres, toutes les lois des faits s'expliquent entièrement, et qui, loin de dériver de l'expérience, peuvent seuls nous mettre à même d'en comprendre et d'en interpréter les données.

II.

Mais la réalité a une autre face, plus accessible, plus connue, par suite, de la majorité des hommes. Si, envisagés dans le principe de leur être, les objets se ramènent à un certain nombre de substances ou de causes, dans le fait même de leur existence, ils nous apparaissent comme consistant en agrégations de qualités diversement groupées, en séries de phénomènes

coexistants ou successifs. Quand je m'observe moi-même, je me surprends toujours dans un état particulier, déterminé, qui dure plus ou moins longtemps, puis fait place à un autre état différent; les objets extérieurs ne me sont directement connus que par l'action de leurs qualités, ou, plus exactement, par les modes divers que font surgir successivement en moi leurs propres changements d'état. Cette réalité phénoménale, qui s'écoule et se renouvelle sans cesse, qui se disperse et se dissémine dans la multiplicité sans bornes des objets et des faits particuliers, attire toute l'attention de l'école sensualiste, rivale et adversaire du cartésianisme. Plusieurs raisons expliquent cette opposition initiale des points de vue, qui devait être le germe de tant d'autres contradictions.

Dans le temps même où les cartésiens élevaient leurs hardis édifices métaphysiques, il y avait des sciences qui, en suivant une voie tout opposée, semblaient tout demander à cette expérience dédaignée par les philosophes, et qui prouvaient par leurs succès l'efficacité d'une méthode exclusivement attachée aux faits; c'étaient les sciences de la nature. Emancipées par Bacon du joug de la scolastique, formées par Galilée à la pratique des expérimentations raisonnées et fructueuses, elles commençaient à amasser et à grossir chaque jour ce trésor de connaissances qui fait le légitime orgueil des temps modernes. Il était impos-

sible que l'exemple de leurs progrès sûrs et continus restât sans influence sur les esprits, et que l'excellence de leur méthode, démontrée par les résultats obtenus, ne fît pas naître l'idée de généraliser l'emploi de leurs procédés, en les appliquant hors des limites où ils avaient été renfermés d'abord. Il y eut évidemment là, pour la métaphysique moderne, un élément de comparaison et une source de difficultés que la philosophie ancienne n'avait pas connus. L'antique opposition des sens et de la raison devait se réveiller avec une énergie nouvelle, et les tendances exclusivement expérimentales, qui s'étaient montrées déjà bien des fois dans l'histoire de la philosophie, devaient se trouver puissamment soutenues et fortifiées par un tel exemple. Ajoutez que l'aversion pour tout ce qui pouvait rappeler les vaines entités de la scolastique et ces causes occultes dont l'abus avait si longtemps retardé la marche des sciences, se joignait naturellement, chez les restaurateurs des sciences, à l'amour des faits et de l'observation. On comprend dès lors que plus d'un esprit, obéissant à cette double influence, ait été tenté de voir, dans les spéculations métaphysiques sur les substances et les causes, une sorte de continuation de la scolastique, et se soit imaginé trouver plus sûrement que Descartes cette voie des vérités certaines et incontestées, tant cherchée par le rénovateur de la philosophie

moderne, en écartant du cercle des recherches philosophiques tout ce qui dépasse la région des purs phénomènes et des apparences sensibles, et en réduisant la méthode philosophique à n'être que l'imitation de la méthode physique.

La réforme cartésienne contenait d'ailleurs elle-même un principe qui devait encourager les esprits à s'engager dans cette voie nouvelle. Faire de la conscience que le sujet pensant a de lui-même le point de départ de la philosophie, c'était enseigner implicitement que la théorie psychologique de la connaissance devait précéder la théorie métaphysique de l'être, que le premier et indispensable travail du philosophe doit consister à étudier les actes de l'intelligence en eux-mêmes, à remonter jusqu'aux principes de nos connaissances, et, en scrutant leur origine, en expliquant leur formation, à en déterminer de plus en plus exactement la valeur et la portée. Il ne fallait pas presser beaucoup un tel principe pour en tirer cette conséquence que l'étude de nos opérations intellectuelles est toute la science, et que tout doit se réduire, pour le philosophe, à la description et à la classification des actes de l'esprit.

Ajoutons que les discussions qui ne devaient pas tarder à se produire dans le sein même du cartésianisme, la témérité des conceptions de quelques-uns des plus illustres disciples de Descartes, les démen-

tis audacieux donnés par eux, dans plus d'un cas, à l'expérience, au nom des principes *à priori* de leurs systèmes, ne devaient pas peu contribuer à faire redouter à des esprits circonspects ou seulement rigoureux, ces grandes entreprises de la pensée à la poursuite de la vérité absolue. On pouvait croire faire acte de sagesse en écartant les problèmes si souvent débattus déjà sans être définitivement résolus; en faisant, dans le champ des connaissances humaines, la part de ce que nous pouvons atteindre par la voie sûre et régulière de l'observation, et de ce qui, se dérobant à l'expérience, ne fait que tourmenter sans relâche notre curiosité, sans pouvoir jamais la satisfaire.

En restreignant ainsi le champ de la science, on avait encore, croyait-on, l'avantage de porter la lumière sur plus d'un point réputé à tort obscur et inaccessible. On n'avait plus besoin de déguiser sous le voile pompeux de l'innéité notre ignorance des premières origines de nos connaissances : dans ce domaine étroit où l'on consentait à s'enfermer, on pouvait prétendre à tout expliquer, et, en décidant l'esprit humain à ignorer l'inconnaissable, à reculer réellement les bornes de la connaissance.

Unissez ces inspirations diverses, vous aurez l'esprit qui a animé l'empirisme moderne, et qui, déjà sensible chez Bacon, circule dans les œuvres de Locke,

de Hume, de Condillac, avec une conscience plus ou moins nette de ses origines et de ses tendances. Ce n'était pas seulement une opposition absolue à l'école cartésienne sur toutes les questions les plus importantes, c'était la substitution d'une science à une autre, l'étude analytique et descriptive des phénomènes de l'intelligence mise à la place de la connaissance métaphysique de la réalité suprasensible. Les cartésiens s'étaient efforcés de pénétrer jusqu'à l'essence intime de toute chose ; la nouvelle école réduisit la philosophie à l'étude de l'esprit, et l'étude de l'esprit à la connaissance des purs phénomènes. Les uns avaient cru pouvoir faire de la philosophie une géométrie appuyée sur les principes de la raison ; les autres prétendirent en faire une physique fondée uniquement sur les données premières des sens. L'objet de la science, sa méthode, et, par une conséquence nécessaire qu'on ne vit pas d'abord, ses conclusions, devaient subir une complète transformation.

On ne peut contester que cette révolution contre la métaphysique n'ait produit quelques heureux résultats : la psychologie proprement dite lui a dû, sinon sa naissance, du moins des progrès plus rapides et plus sûrs, des découvertes plus nombreuses et plus solides. A ce titre, des philosophes tels que Locke, et même Hume et Condillac, ont assurément bien mérité de l'esprit humain ; ils ont contribué efficacement à ac-

croître la somme de nos connaissances positives sur le jeu des ressorts cachés de la vie intérieure. Mais il n'en est pas moins vrai que l'esprit et la méthode du sensualisme non-seulement fermaient à l'intelligence les perspectives les plus étendues, mais condamnaient la philosophie à ne voir l'homme lui-même que dans les faits, dans les modes de la vie intellectuelle, à l'étudier en quelque sorte dans son histoire, sans chercher à sonder les mystères de sa nature intime. Le sujet pensant allait disparaître et s'évanouir derrière la série des phénomènes qui sortent de lui, et, toute réalité véritable se trouvant soustraite à notre connaissance, on allait se voir contraint ou de tout réduire à des phénomènes suspendus dans le vide, vaines ombres dont l'esprit ne peut se contenter, ou de chercher un soutien pour les phénomènes de l'esprit dans les phénomènes du corps, et d'absorber ainsi le moral dans le physique et l'âme dans la matière. Ce ne fut toutefois qu'à la longue et par suite des efforts accumulés des penseurs les plus subtils, que ces conséquences arrivèrent à se découvrir dans tout leur jour. Il est particulièrement intéressant pour notre sujet de noter les phases diverses du travail qui s'accomplit ainsi à travers la succession des systèmes sensualistes.

Laissons de côté Bacon, qui, tout occupé de tracer les règles de l'étude expérimentale de la nature, donna à

l'empirisme son inspiration générale et sa méthode, plutôt qu'il ne professa sur l'origine et la portée de nos connaissances une doctrine précise et arrêtée. Chez Locke, c'est l'opposition psychologique des deux doctrines qui, presque seule, se fait jour tout d'abord. La théorie des idées innées, prise dans son sens le plus littéral, plutôt qu'interprétée suivant son véritable esprit, fut l'objectif des attaques de l'*Essai sur l'entendement humain*. En face de ces connaissances qui semblent surgir dans l'âme sans cause directement accessible à l'intelligence, la vieille antipathie baconienne contre les causes occultes se réveilla dans l'esprit du philosophe. Il lui sembla que déclarer certaines idées innées, c'était faire implicitement l'aveu de l'impuissance de l'analyse à leur trouver une origine et chercher à se faire illusion sur une trop réelle ignorance. Il entreprit de combler la lacune qu'une telle théorie laissait subsister à ses yeux dans la philosophie. D'ailleurs, la clarté que les cartésiens trouvaient uniquement dans les concepts de l'entendement n'existe à ses yeux que dans les perceptions des sens, dans les données de l'expérience ; il est convaincu, avant toute réflexion, et par une sorte de suggestion spontanée, que les faits sont le seul objet réel de la connaissance, et que toute idée de notre esprit doit correspondre à quelque réalité, objet ou phénomène. Il s'efforce donc de prouver qu'on peut remonter jus-

qu'à ces premières origines de la pensée que les cartésiens avaient entourées d'une sorte de mystère, et en même temps il proteste en faveur de l'expérience réellement trop dédaignée par ses adversaires, mais sans nier ou mettre en doute pour cela les vérités que ces derniers considéraient comme des révélations de la raison. Il ne vit pas clairement que la négation des idées innées entraînait, du moins dans la philosophie cartésienne qu'il combattait, la négation des réalités métaphysiques admises sur la foi de ces idées. Aussi restait-il spiritualiste convaincu, et croyait-il aussi fermement que les cartésiens à l'existence de Dieu ; il ne partageait même pas leurs doutes temporaires sur la réalité du monde extérieur. Et pourtant, telle est la force irrésistible de la logique, que toutes les fois qu'il ne se borne pas à soutenir qu'il n'y a pas d'idées innées, mais qu'il cherche à compléter sa démonstration en ramenant à une origine expérimentale les notions rationnelles, il donne à ses convictions de véritables démentis, et laisse entrevoir les conséquences fatales de son empirisme.

S'agit-il, par exemple, de cette notion de substance dans laquelle viennent se résumer pour Descartes toutes les existences créées ? Locke commence par déclarer, conformément au système d'explication sensualiste, qu'aucune substance ne pouvant être directement aperçue par les sens ou la conscience, cette

notion résulte seulement « d'un amas de plusieurs idées jointes ensemble, que nous sommes portés, par inadvertance, à considérer comme n'étant effectivement qu'une seule idée (1). » Et pourtant, malgré cette explication toute négative, qui devrait exclure toute connaissance de la réalité métaphysique, il n'hésite pas à affirmer, dans des termes qui rappellent de bien près ceux de Descartes, que nous avons une connaissance intuitive de notre propre existence (2), et que nous parvenons dans cette connaissance au plus haut degré de certitude qu'on puisse imaginer. Il ne se montre pas plus hésitant sur la réalité du monde extérieur, sans paraître remarquer que la distinction des qualités primaires et secondaires, qu'il emprunte à Descartes, s'accorde peu avec l'esprit général de sa philosophie.

D'autre part, s'il fait de l'expérience la source de toutes nos idées, il réserve, pour ainsi dire, la part de l'esprit et met la réflexion comme en concurrence avec la sensation pour nous fournir son contingent de connaissances primitives et irréductibles.

Enfin, dans un système qui tend évidemment à réduire l'âme au rôle d'une sorte de miroir passif, et à

(1) *Essai sur l'entendement humain*, l. II, c. XXIII, art. 1.
(2) *Id.*, l. IV, c. IX, art. 3.

tout le système de nos connaissances sur la base étroite et fragile de la sensation.

Nous n'avons pas à insister longuement sur le premier de ces deux mouvements philosophiques, qui intéresse moins directement notre sujet, et qui est d'ailleurs plus généralement connu (1). On sait comment Berkeley, dans la pensée de ruiner le matérialisme et l'athéisme, fut amené à nier la réalité de la substance matérielle et à frayer ainsi le chemin au scepticisme. Appliquez à la connaissance du monde extérieur la définition que Locke a donnée de la substance: les corps ne sont plus que des agrégations de qualités sensibles, derrière lesquelles les philosophes cherchent en vain un support inconnu et inaccessible. Mais ces qualités elles-mêmes, que sont-elles en dehors de la connaissance que nous en avons? La couleur, le son, l'odeur, l'étendue même, n'existent pas hors de moi; elles sont inséparables des perceptions que j'en ai, elles s'identifient avec elles; leur existence est d'être représentées; supprimez la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher, elles disparaîtront en même temps. Il n'y a donc d'autre réalité que celle de mon esprit en qui toutes ces représentations sensibles coïncident ou se succèdent.

(1) Voir, en particulier, la thèse intéressante de M. Compayré sur la vie et la philosophie de D. Hume.

Mais la logique ne pouvait permettre à un esprit conséquent de s'arrêter là. Qu'est-ce que cet esprit dans lequel Berkeley réalise les représentations sensibles, les idées? C'est encore une illusion cartésienne, une substance insaisissable, une abstraction réalisée. Pourquoi donc continuerais-je à admettre en moi ce que je n'admets pas hors de moi? Si j'affirme qu'il n'y a hors de moi aucun support des qualités sensibles, et si je fonde mon affirmation sur ce que je n'ai aucune idée de ce prétendu *substratum*, quelle raison aurais-je de croire, par une sorte de préférence inconséquente, qu'il existe en moi une chose pensante, une substance que je ne peux non plus apercevoir en elle-même? Ainsi raisonna Hume. Il est vrai qu'on pourrait objecter que s'il faut renoncer à appuyer la réalité externe ou interne sur cette idée de substance dont les métaphysiciens ont eux-mêmes reconnu l'insuffisance, on peut bien trouver un fondement plus solide dans la notion de cause sur laquelle Leibnitz venait de reconstruire le cartésianisme ébranlé. Mais l'argumentation devant laquelle l'idée de substance a succombé doit, suivant Hume, faire également justice de l'idée de cause; ni en nous ni hors de nous l'expérience ne nous fait connaître aucun type véritable de l'activité productive qui caractérise la cause; là où nous croyons apercevoir des causes, dupes de l'imagination et de l'habitude, nous ne voyons en

réalité que des faits qui se suivent dans un ordre constant. Tout se réduit ainsi à des impressions et à des idées qui se succèdent en nous ; détachées les unes des autres, mises par l'habitude en opposition et en contraste, elles nous paraissent former les unes le dehors, les autres le dedans ; mais au fond, elles ne sont que des apparences également fugitives, « de pures surfaces sans dedans ni dehors (1), » espèce de poussière intellectuelle qu'il est impossible de saisir et de fixer, et dans laquelle aucun principe interne ou externe ne peut mettre ni cohésion ni unité. Le programme que Bacon, dans sa défiance instinctive contre « les êtres métaphysiques, » semblait avoir proposé à l'avenir, ne pouvait, on le voit, être plus complétement réalisé; c'était la suppression absolue de la métaphysique, et, par suite, le renoncement de la philosophie, on pourrait presque dire, de la pensée à elle-même.

Condillac nous semble avoir épuisé les conséquences psychologiques du sensualisme, comme Hume en avait épuisé les conséquences métaphysiques. La doctrine de Condillac présente un singulier mélange des données tout expérimentales du sensualisme et de l'esprit de rigueur géométrique du cartésianisme. L'auteur du *Traité des sensations* poursuit

(1) Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXe siècle*, p. 14.

la définition de l'âme, comme Descartes ; il veut, lui aussi, atteindre en elle cette essence qui, une fois connue, permet de déduire tout le reste. Seulement, au lieu de la chercher dans les profondeurs de notre être, et de la trouver dans la pensée telle qu'elle s'offre à nos regards dans son état de complet développement et de pleine activité, il la cherche, pour ainsi dire, sur les confins de notre propre réalité, là où le dehors et le dedans se mêlent et se confondent ; il la trouve dans la sensation, condition extérieure de tout développement de la pensée, occasion originelle, mais non principe de la vie intellectuelle (1). C'est ce qui explique pourquoi il rejette la réflexion que Locke, moins curieux d'unité systématique que de vérité, avait conservée dans sa doctrine : le principe de la science ne saurait être double ; il faut le simplifier, l'épurer en quelque sorte pour en tirer, par une méthode plus exacte, un ensemble d'explications plus complet et plus satisfaisant : écarter tout ce qui pouvait conserver encore quelque apparence d'innéité, pour remonter jusqu'à un élément absolument primitif, produit exclusif de l'expérience ; puis, cet élément dégagé, montrer comme tout le reste en dérive, et reconstruire tout l'édifice compliqué de notre vie

(1) De là cette confusion continuelle de l'analyse expérimentale des physiciens et de l'analyse des mathématiciens que l'on a remarquée dans ses ouvrages. V. Robert, *Les Théories logiques de Condillac*, p. 185.

intellectuelle et morale, tel fut le programme philosophique que se traça Condillac, et qu'il essaya de réaliser dans le *Traité des sensations*. Le titre seul de ce livre en indique clairement l'esprit et le but. Tout en déclarant que l'âme, à la naissance, est une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit, Locke avait laissé confusément subsister une activité préexistante à l'expérience, des facultés ou puissances virtuelles qui sont comme si elles n'étaient pas, tant que l'expérience ne leur fournit pas l'occasion d'entrer en exercice. C'est pour cela qu'il admettait aussi que l'âme, une fois ces facultés mises en jeu, peut apercevoir leurs opérations et trouver dans cette contemplation la source d'une nouvelle espèce d'idées. Condillac entend le principe avec une tout autre rigueur; la multiplicité des facultés reconnues par le philosophe anglais choque son esprit amoureux de l'unité; des puissances aussi spéciales et aussi nombreuses, même à l'état de virtualité pure, lui semblent se rapprocher trop de la chimère de l'innéité. L'âme est donc dépouillée par lui de pouvoirs virtuels aussi bien que de connaissances effectives; c'est le bloc de marbre, dont rien au dehors ou au dedans ne fait encore prévoir la forme à venir, et dont l'expérience, jouant le rôle du ciseau du sculpteur, doit seule déterminer les contours. Condillac ne lui laisse que ce qu'on pourrait appeler le minimum de

détermination possible, la seule qualité nécessaire pour expliquer l'influence des objets extérieurs eux-mêmes, la capacité de sentir. Dès lors, il n'y a plus qu'une seule origine possible, non-seulement de toutes les connaissances, mais encore de tous les autres faits intérieurs : c'est la sensation. Hume, sur ce point, avait, il est vrai, devancé Condillac en réduisant toutes les connaissances à des sensations et à des idées qui ne sont que les traces des sensations. Mais Condillac semble avoir dépouillé plus complétement la sensation de tout caractère intellectuel, de tout mélange avec des éléments supérieurs. Poussé par la logique qui le contraint à supprimer dans le principe de sa philosophie tout ce qui peut être soupçonné de ne pas provenir uniquement de l'expérience, et peut-être aussi éclairé par un vague sentiment de la vérité psychologique sur la distance qui sépare l'idée de la pure sensation, il réduit celle-ci à n'être que l'impression sentie de l'action des objets extérieurs sur nos organes.

On sait cependant comment de cet élément si pauvre et si vide il prétend, en véritable prestidigitateur philosophique, faire sortir tout le trésor de la vie mentale. Et il faut bien remarquer encore que la sensation n'est pas seulement pour lui le point de départ de la connaissance, elle en est encore le principe, dans toute la force du terme; on pourrait

presque dire qu'elle est comme le contenant de la vie intellectuelle et morale tout entière. Toute la variété des faits intérieurs ne résulte que des différences dans la nature des agents extérieurs ou dans leur manière d'agir sur nous : toutes les opérations de l'âme ne sont que des habitudes acquises. Si l'attention succède à la sensation, c'est que celle-ci devient exclusive, c'est-à-dire qu'un objet unique agit sur nos sens, ou que son action domine celle des autres objets : et de l'attention, par un simple redoublement, sort la comparaison, de la comparaison le jugement, du jugement tout le reste. De même le désir, principe de tout choix et de toute préférence volontaire, c'est encore la sensation qui se reproduit en quelque sorte partiellement en l'absence de son objet et tend à se compléter. Tout, en un mot, est pour nous sensation pure ou sensation transformée. Condillac semble enchérir ici encore sur Hume lui-même, en supprimant jusqu'à la différence que celui-ci laissait subsister entre la sensation et l'idée, pour ne voir partout, sous des noms différents, qu'un seul fait, apparaissant avec des aspects divers, non parce qu'il change réellement lui-même, mais parce que les circonstances extérieures qui en déterminent la production se modifient.

Ainsi se trouvait parcourue, jusqu'au dernier de ses degrés, la pente sur laquelle glissait fatalement le

sensualisme, entraîné par haine de l'innéité à supprimer en nous toute activité, toute énergie productive, sous quelque forme qu'elle se présente, et à faire de l'homme un être purement passif, qui ne produit rien de lui-même et qui reçoit tout du dehors. Point d'activité spontanée, ni dans la sphère supérieure de l'intelligence ni dans le domaine plus humble des instincts et des affections; point d'activité réfléchie, point de volonté réellement libre, à plus forte raison, malgré un nom vide que l'on ne conserve qu'en en dénaturant le sens; la liberté des déterminations suppose une spontanéité d'action, une source cachée d'être et de pouvoir, que tout l'artifice des combinaisons les plus ingénieuses ne peut expliquer par la sensation. Mais des désirs et des aversions, nés du plaisir et de la douleur, effets éloignés de l'impression des objets de la nature, réactions aveugles qui parviennent à se modérer et à s'équilibrer, mais qui, en somme, viennent aussi du dehors et portent, dans leur fatalité, comme l'empreinte du monde d'où ils dérivent; voilà tout ce qu'on décore du titre d'activité. On serait tenté de croire parfois que, par un étrange abus de la logique et par un véritable renversement d'idées, les sensualistes arrivent à refuser à l'homme ce qu'ils accordent à tous les autres êtres, en le plaçant seul, purement et exclusivement passif, au milieu des innombrables activités de la nature,

seul incapable de toute action véritable, et condamné à subir toutes les influences, alors que pour expliquer ces impressions, passives elles-mêmes, il faut bien admettre, hors de lui, dans les êtres extérieurs, quelque chose de cette activité qu'on lui refuse.

Ajoutez que renfermer toute la science de l'homme dans l'énumération et la classification de ces faits qu'impriment en lui, comme sur une cire molle et sans consistance, les agents extérieurs, c'est se borner à étudier ce qui est le moins nôtre en nous, c'est ne considérer dans notre être que son rapport avec ce qui n'est pas lui et négliger sa réalité propre, son essence intime et véritable. En imaginant sa célèbre hypothèse de la statue, Condillac mettait comme à nu ce vice de la méthode qu'il empruntait aux sciences de la nature : étudier l'homme dans cet être factice, étranger à nous, et que l'on ne peut connaître que du dehors, c'était bien réellement oublier que lorsqu'il s'agit de la connaissance de nous-mêmes, le sujet de la science en est aussi l'objet : c'était assimiler notre être propre aux mille réalités de la nature sensible, et le traiter comme un animal ou une plante.

Ce qui échappait ainsi à l'analyse superficielle du condillacisme, à sa synthèse factice, c'était donc l'individu, le moi, sujet et cause véritable de tous ces phénomènes dont il observait les transformations : disons-le en un mot, c'était l'esprit, l'âme elle-même.

vraiment inaccessible à une telle philosophie. Condillac ne le reconnaissait-il pas lui-même à sa manière quand, après avoir fait rentrer dans la sensation tous les phénomènes de la vie intérieure, il essayait d'y faire rentrer le moi lui-même, en le considérant comme la somme de cette addition continue de sensations qui, depuis le premier instant jusqu'au dernier, se poursuit dans notre existence? Répéter après Hume que le moi n'est que la collection des sensations, n'était-ce pas déclarer clairement que le moi n'est qu'une abstraction, qu'un mot, derrière lequel il n'y a aucune existence réelle et distincte ?

Il est vrai que d'autre part Condillac considère l'existence de l'âme à peu près au même titre que l'existence du monde extérieur, comme la condition nécessaire de la production de toute sensation pure ou transformée ; il demeure fermement attaché à la croyance spiritualiste ; il croit même apporter à cette croyance comme un appui nouveau, en établissant que la première sensation ne peut donner à la statue aucune idée de ce qu'on nomme matière. Enfin, s'il est une réalité que ce philosophe de la sensation croie devoir démontrer, ou dont il cherche à expliquer et à justifier la croyance, c'est non la réalité de l'esprit, qu'il semble croire inattaquable, mais la réalité matérielle. On ne peut toutefois confondre ces convictions, qui sont comme en dehors du cadre de son

système, avec les conclusions auxquelles ce système lui-même est conduit par la logique de son principe et de sa méthode. Condillac a été spiritualiste d'intention, il faut lui en savoir gré ; mais il faut bien reconnaître en même temps que son spiritualisme, loin de sortir du sein même de sa philosophie et de faire corps avec elle, ne s'y rattache qu'avec peine, comme un élément étranger, destiné à être tôt ou tard rejeté. Que l'âme existe, dans l'absolu, comme un être inaccessible, que l'on conçoit, mais que l'on n'aperçoit pas en lui-même, c'est une croyance qu'on peut conserver à la rigueur et mettre à part dans un domaine supérieur à celui de l'analyse et de la science. Mais il n'en demeure pas moins vrai que pour la philosophie, qui n'affirme que ce qu'elle voit, pour la conscience, si une telle faculté et un tel mot s'expliquent encore dans la doctrine de Condillac, le moi, c'est-à-dire ce que je connais directement de mon être, se réduit à un faisceau de sensations, de phénomènes, dont l'addition même et l'union ne s'expliquent pas plus, en l'absence de tout principe d'unité, que les merveilleuses transformations dont nous avons parlé plus haut ne se comprennent sans un principe d'activité.

C'est ainsi que, sans s'avouer à lui-même tout ce que contenaient ses propres affirmations, Condillac était amené à son tour à mettre en lumière le véritable sens et les conclusions véritables de la doctrine

dont il avait embrassé le principe. Dégagé de tout ce mélange d'éléments intellectuels à l'aide desquels il se soutenait chez ses premiers représentants, le sensualisme apparaissait dans le *Traité des sensations* comme la philosophie qui prétend expliquer la pensée en se passant de l'esprit, et qui, en ramenant la connaissance à la sensation, ramène, en réalité, l'homme à l'animal. Plus préoccupé de bannir de la science toute recherche des substances et des causes, Hume avait, par son phénoménisme, supprimé, pour ainsi dire, l'objet de la connaissance. Absorbé par le problème de l'origine des idées, dans son désir de ne rien laisser subsister en nous qui ne soit une acquisition de l'expérience (1), Condillac supprime le principe même de la pensée. Ce vain fantôme de l'âme, qu'il conservait encore, comme les divinités impuissantes d'Epicure, sans action, sans rôle efficace, allait bientôt s'évanouir à son tour; la réalité matérielle, que les constantes affirmations des sens défendent toujours victorieusement contre le doute, allait absorber tout ce domaine des faits intellectuels que la doctrine de la sensation transformée lui avait fait déjà comme envahir d'avance. L'organisme allait devenir le support unique de ces modes inconsistants, de ces

(1) « Nous ne sommes que ce que nous avons acquis. » *Traité des sensations*, 4e partie, c. IX.

phénomènes que l'esprit humain ne pouvait se résoudre à laisser longtemps suspendus dans le vide.

IV.

Les successeurs immédiats de Condillac, les idéologues, et, parmi eux, celui dont le nom est resté le plus célèbre, Destutt de Tracy, marquent l'insensible transition par laquelle le sensualisme arrive à se fondre ainsi dans le matérialisme. Dans leur doctrine, le sujet pensant a complétement disparu. Comme l'indique le titre nouveau qu'ils imposent à la philosophie, les idées (sensations rappelées ou généralisées) sont l'unique objet de la science ; apprendre comment les idées se forment et comment elles se combinent doit être toute l'ambition du philosophe : l'âme n'est plus même un objet de croyance ; c'est une abstraction à laquelle il est impossible d'attribuer avec certitude aucune réalité, une inconnue sur laquelle on ne peut dogmatiser sans s'égarer, et dont il faut éviter même de prononcer le nom (1). « L'existence en nous d'un être appelé âme, dit formellement Destutt de Tracy, étant une chose qu'on ne peut pas prouver,

(1) V. Destutt de Tracy, *Logique*, c. vii, et *Traité de la volonté*, c. i.

elle n'est et ne saurait être jamais qu'une supposition plus ou moins gratuite, destinée à expliquer ce que nous ne connaissons pas. Or, en bonne philosophie, c'est-à-dire en bonne logique, il faut savoir convenir de son ignorance et ne jamais hasarder de supposition pour la déguiser. » Exprimer de pareils doutes quand d'ailleurs on ramène tout, dans l'étude de l'esprit, aux opérations, et qu'on réduit les opérations à des impressions causées par des mouvements organiques, c'est évidemment se rapprocher du matérialisme autant qu'on peut le faire sans en accepter ouvertement les conclusions.

Encore est-on en droit de se demander jusqu'à quel point Destutt de Tracy a repoussé ces conclusions, quand on le voit déclarer que nous découvrons la propriété d'être étendu dans notre moi, qui sent, et qui s'étend et se répand réellement dans l'organisme (1) ; quand on lit cette phrase qui semble consacrer l'absorption de l'analyse des sensations et des idées dans la science de l'appareil sensitif : « La liaison des idées, phénomène idéologique si important, n'est que la liaison mécanique ou chimique des mouvements organiques qui produisent nos idées (2). »

(1) *Idéologie*, c. IX.
(2) *Id.*, c. XIV.

Il ne restait à Cabanis, pour faire le dernier pas dans la voie ouverte par le sensualisme, qu'à compléter par ses connaissances physiologiques les indications des philosophes qui furent ses amis et ses maîtres. La comparaison célèbre qui assimile la production des idées dans le cerveau à la digestion des aliments dans l'estomac (1), est le dernier mot de tout ce long travail d'analyse, qui, inspiré d'abord par l'opposition aux idées innées, se terminait par la négation de l'esprit, ou, plus expressément encore, par l'affirmation de l'unité matérielle de notre être.

Les deux doctrines qui avaient presque concurremment, et dans le même temps, développé en France et en Angleterre les germes déposés dans la philosophie de Locke, se rejoignaient ainsi de bien près dans leurs conclusions dernières. L'une en niant, par haine des entités scolastiques, la réalité des substances et des corps, l'autre en rejetant, par crainte de l'innéité, toute activité véritable, elles réduisaient également l'objet de la connaissance à des successions et à des collections de phénomènes.

Comme on l'a remarqué avec beaucoup de profondeur (2), « pour avoir voulu, laissant les fictions et le factice, se réduire au réel de l'expérience, au positif

(1) *Œuvres de Cabanis*, éd. Peisse, p. 137.

(2) Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXe siècle*, p. 12, 35.

des faits, on se trouvait borné enfin, » des deux côtés à peu près de même, « aux seuls phénomènes, au matériel épars des apparences sensibles. » La réalité s'était comme desséchée sous l'étreinte de cette analyse destinée en apparence à faire le triage rigoureux de l'imaginaire et du réel. Mais c'est le mérite de ces doctrines, qui ne reculent pas devant les conséquences extrêmes de leurs principes, de dissiper les malentendus, d'éclairer les esprits sur la valeur et la portée de ces principes. Souvent même leurs lacunes ou leurs contradictions peuvent, par une sorte d'enseignement négatif, mettre sur la voie des vérités qu'elles ont oubliées, des réalités qu'elles ont méconnues. C'est ainsi que le scepticisme de Hume a réveillé de son sommeil dogmatique le futur auteur de la *Critique de la raison pure*, et provoqué l'analyse profonde qui devait dégager avec tant d'autorité l'élément *à priori* de la connaissance. Le sensualisme de Condillac nous semble avoir exercé une influence du même genre, dont les pages précédentes ont dû faire comprendre d'avance la nature. En entreprenant l'œuvre irréalisable de faire sortir de la sensation, par une analyse suivie, tout le contenu de la connaissance, il était impossible qu'on ne fît pas ressortir la nécessité d'un principe venu du dedans pour agir sur ces données tout extérieures de l'expérience sensible, et leur imprimer une forme nouvelle, pour

donner enfin quelque réalité à toutes ces transformations qui semblaient surgir, dans le système de Condillac, comme autant d'effets sans cause. Par ses prétentions impuissantes, par sa théorie tronquée de la connaissance, le *Traité des sensations* enseigne donc que ce dont on ne peut se passer, même au point de vue de la pure psychologie, pour expliquer les faits les plus simples de la vie intérieure, c'est précisément cette réalité métaphysique que Hume avait supprimée, cette source d'activité et d'énergie, cette cause enfin dont la libre spontanéité, précisément parce qu'elle échappe aux influences extérieures, peut seule mettre en œuvre les matériaux qui viennent du dehors, et des sensations de l'animal faire sortir, par une réelle transformation, les connaissances de l'homme.

CHAPITRE PREMIER.

MÉTHODE ET POINT DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE.

I.

On peut conclure de ce qui précède, qu'à la fin du XVIIIe siècle, vers le moment où Maine de Biran allait commencer à penser par lui-même, la philosophie touchait à une de ces crises dans lesquelles les méthodes et les problèmes se renouvellent, et qui, nées du conflit des doctrines opposées, de la démonstration réciproque de leurs excès ou de leurs lacunes, de leurs erreurs ou de leur insuffisance, ne se terminent que lorsqu'une direction nouvelle, moyenne entre les deux extrêmes, est imprimée à la pensée. Il était difficile que l'esprit humain s'arrêtât longtemps aux dernières doctrines que le sensualisme avait fait surgir, et qui avaient révélé les conséquences dont il contenait le principe. Elles avaient pu s'imposer pendant un temps, parce qu'elles donnaient une apparente satisfaction à cet esprit nouveau d'observation

et d'analyse que l'étude des sciences de la nature, la propagation de leurs méthodes, l'admiration causée par leurs progrès, peut-être aussi l'impulsion générale communiquée par la réforme cartésienne, avaient contribué à répandre. Par leur éloignement pour tout ce qui semblait hypothétique, leur prétention de faire la part de ce que l'homme doit se résigner à ignorer, et leur ambition de tout expliquer dans le champ restreint où elles s'étaient volontairement enfermées, elles répondaient aux tendances générales du XVIIIe siècle, si disposé à croire qu'il avait pour mission de faire partout justice des préjugés, et, en les écartant, de répandre la lumière qu'ils dérobaient seuls aux yeux des hommes. Mais on ne devait pas tarder à reconnaître combien de vérités elles avaient méconnues, quels éléments essentiels de l'étude de l'homme elles avaient négligés ou rejetés. Les problèmes qu'elles avaient prétendu faire disparaître, ces problèmes que, depuis son avénement dans le monde, la philosophie n'a cessé d'agiter, n'étaient pas de ceux que la curiosité humaine peut se résoudre tout d'un coup à oublier pour jamais. Ils devaient se réveiller peu à peu dans les esprits dont le nihilisme de Hume, le matérialisme plus ou moins avoué des idéologues, ne pouvaient contenter les aspirations les plus naturelles et les plus élevées. Toutefois, si le sensualisme avait échoué dans sa tentative de

remplacer la métaphysique cartésienne, si les besoins qu'il s'était flatté de supprimer dans l'esprit humain devaient reparaître avec une vivacité nouvelle, en face des conséquences issues de son principe, il avait laissé des traces profondes dans les intelligences. Ce n'était pas impunément qu'il avait dominé, un siècle durant, en Angleterre et en France, et qu'il avait rallié à lui les esprits. Son triomphe prolongé, bien qu'il s'explique peut-être par des causes morales plus encore que par des raisons philosophiques, prouvait que tout n'était pas faux dans sa critique de la métaphysique cartésienne, ni même dans les principes sur lesquels cette critique s'appuyait. Sans parvenir à établir définitivement que toute connaissance vient des sens, et que toute science se réduit à chercher les rapports et les lois des phénomènes, il avait fait, du moins, sentir la nécessité de donner la première place à l'étude des faits, de fonder la philosophie sur l'analyse des éléments de la pensée, sur l'examen approfondi des principes et des conditions de la connaissance. C'en était fait de cette foi métaphysique du siècle précédent, qui s'emparait avec une assurance si tranquille, avec une si entière conviction de son droit, du monde rationnel des substances et des causes. Si la confiance que le sensualisme avait longtemps inspirée tendait à diminuer, les défiances qu'il avait suscitées contre son antique rivale s'étaient

peu affaiblies. Instruit par l'expérience de tant de doctrines successivement renversées, l'esprit humain ne pouvait plus se livrer avec la même facilité aux entrainements des systèmes ; il demandait des précautions, il réclamait des garanties. Tout en sentant vaguement que l'expérience, telle que l'avait pratiquée le sensualisme, ne pouvait aboutir qu'à une science incomplète et fausse, il se refusait à abandonner le terrain solide des faits. Retrouver dans des philosophies du siècle précédent les vérités impérissables qu'elles contenaient devait donc être le but proposé aux nouveaux philosophes ; mais entreprendre purement et simplement de relever la métaphysique de Descartes ou celle même de Leibnitz, c'eût été tenter une œuvre impossible, en contradiction avec les exigences nouvelles que le sensualisme avait fait naitre sans les satisfaire. Il fallait tenter une voie nouvelle, il fallait recommencer, pour en faire sortir des résultats nouveaux, cette sorte d'enquête de l'intelligence sur elle-même, que Locke et Condillac avaient dirigée avec trop de précipitation, et sans se tenir assez en garde contre les idées préconçues ou les illusions nées d'un excès de confiance en leur méthode.

C'était si bien là le programme qui s'imposait partout aux esprits par la force même des circonstances, que nous voyons les philosophes qui se pro-



duisent partout à la fin du XVIII[e] siècle, en Ecosse, en France, en Allemagne, travailler également à le réaliser, malgré la diversité, parfois même l'opposition de leurs points de vue et de leur esprit général. Ainsi, contre l'idéalisme de Berkeley, contre le scepticisme de Hume, Reid invoque le sens commun, la raison pratique, on pourrait presque dire, malgré la contradiction apparente des mots, la raison expérimentale; il ne peut admettre que la connaissance humaine ne repose que sur des phénomènes sans consistance et sans appui; mais il redoute les grandes entreprises métaphysiques, et l'absolu lui fait peur; la réalité qu'il s'efforce de ressaisir est une sorte de moyen terme où le phénomène et la substance, la chose en soi, se réunissent un peu confusément.

De même, on l'a déjà remarqué (1), Kant et Maine de Biran, placés dans une situation tout à fait analogue, ont fait et voulu faire une révolution toute semblable. « Tous deux pensaient qu'il devait y avoir un terme » moyen entre la chose en soi, inaccessible à l'expé» rience, et le phénomène, additionné et juxtaposé » dans le temps et dans l'espace. Tous deux s'enten» dirent encore en cherchant dans le sujet pensant ce

(1) M. P. Janet, article de la *Revue des Deux-Mondes* reproduit dans *Les Problèmes du XIX[e] siècle*, p. 292. Cet article contient en quelques pages l'appréciation la plus exacte et la plus pénétrante que nous connaissions de la doctrine fondamentale de Maine de Biran.

» terme moyen, cette racine d'une métaphysique
» nouvelle. »

Mais que de différences devait mettre entre les deux penseurs, sans compter l'inspiration propre de leur génie personnel, la diversité des milieux philosophiques dans lesquels ils se sont trouvés placés. Kant a été nourri au sein du wolffisme, ce mélange de leibnitzianisme et de scolastique; dès le début de sa carrière philosophique, il a trouvé partout, répandue autour de lui, une foi absolue dans les enseignements de la raison, il a répété les affirmations de la plus dogmatique des métaphysiques. Le sensualisme de Locke n'avait pas pénétré en Allemagne; ce fut le scepticisme de Hume qui découvrit tout à coup à ce pays l'existence de la nouvelle école et lui révéla ses tendances. Kant fut réveillé de son dogmatisme; peut-être se fût-il réveillé tout seul; toujours est-il que c'est de convictions premières tout opposées au sensualisme qu'il est parti pour entreprendre son immortelle Critique. Aussi sont-ce les lois *à priori* de la pensée, ces lois niées par le sensualisme, que tout d'abord il prit pour l'objet de ses analyses. Il en maintient l'innéité, il reconnaît en elles la forme *à priori* de la connaissance; mais en même temps il leur enlève leur valeur objective, ce privilége qu'elles avaient aux yeux des cartésiens d'introduire l'esprit dans le monde des réalités absolues. La forme

de la connaissance n'a de valeur que par son union avec la matière venue de la sensation, de l'expérience. Cherche-t-on à l'isoler? on n'obtient que des concepts vides (1), impuissants à nous découvrir les choses en soi, les noumènes, dont nous pouvons bien deviner l'existence, mais non connaître la nature. C'est ainsi que le sujet pensant, le moi, n'est encore pour Kant qu'une résultante dont la notion se forme par l'application des lois de la pensée à la multitude des phénomènes intérieurs : c'est un produit de la pensée, toujours présent à tout acte de l'intelligence, mais dont nous ne pouvons démontrer la réalité en dehors de l'idée nécessaire que nous en avons. La théorie de l'innéité sur laquelle s'appuyait en dernière analyse le dogmatisme cartésien ou leibnitzien devenait ainsi, par un changement d'interprétation, le fondement du scepticisme critique ; là où Descartes voyait l'empreinte de la main divine mettant l'intelligence d'accord avec l'intelligible, Kant ne reconnaît qu'un élément tout subjectif, purement humain, qui ne nous permet pas de rien préjuger sur la réalité absolue des êtres. En un mot, il croit à la raison, mais il ne croit pas à la métaphysique.

(1) *Begriffe ohne Anschaungen sind leer.*

II.

Tout autres allaient être, en face de difficultés semblables, la position première et le point de départ, par suite la doctrine tout entière de Maine de Biran. Il est remarquable, en effet, et c'est un trait bien caractéristique, que ce qui a tout d'abord éloigné Maine de Biran des doctrines des sensualistes, n'est nullement le désir de rétablir dans ses droits l'élément *à priori* de la connaissance méconnu par elles, et de relever contre elles, comme Leibnitz ou comme Kant, la théorie de la raison perfectionnée ou transformée. Alors même que ses yeux se sont ouverts à des vérités qui contredisaient et condamnaient la doctrine de ses premiers maîtres, le disciple et l'ami des idéologues est resté fidèle au principe dont le sensualisme semble pourtant n'avoir été que le développement, et, en partie, à l'esprit dont cette doctrine s'est montrée inspirée. Il conserve toute l'aversion de ses anciens maîtres pour la théorie des idées innées. Il y a plus d'une page de ses livres que l'on pourrait croire écrite par un sensualiste déclaré. La supposition de quelque chose d'inné est, à ses yeux, la mort de l'analyse, c'est l'aveu inconscient d'une ignorance qu'on

essaie vainement de se dissimuler; « c'est le coup de désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut, et que la chaîne des faits est prête à lui échapper, se résout à la laisser flotter dans le vide (1). » Les faits, les faits seuls sont à ses yeux l'objet véritable de la connaissance, la source de l'évidence et de la certitude; en dehors d'eux, il n'y a qu'incertitude et hypothèse. Toute connaissance part des faits et tire d'eux sa valeur. Les notions abstraites et générales, loin d'être des données primitives capables de fournir des principes à la science, ne sont que le résultat d'un travail ultérieur de l'esprit qui « les fait ou les compose lui-même (2), » et ne peuvent par conséquent autoriser par elles-mêmes la croyance à aucune réalité. « Il y a toujours lieu de demander, à leur sujet, d'où elles viennent, quelle est leur nature, leur caractère, leur titre de créance (3) : » quelles qu'elles soient, elles conservent un caractère hypothétique qui autorise le doute, et qui laisse sans défense contre les attaques du scepticisme

(1) *Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par M. Ernest Naville, t. Ier, p. 247.

(2) *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par V. Cousin, t. IV, p. 178.

(3) Edition Cousin, t. III, p. 83.

Voir encore c. II, p. 192. « Le principe ou le point de départ d'une science quelconque, s'il n'est pas un fait positif, ne peut être qu'une hypothèse abstraite ou un principe de convention. »

les doctrines qui ont cherché en elles leur fondement. Elles font d'abord illusion à l'esprit ; le philosophe qui les combine dans son système croit sauver bien des difficultés, des embarras, des recherches ; « il croit jouir paisiblement dans son cercle idéal de cette sorte d'évidence et de repos d'esprit qui tient à ce que les conditions faites avec soi-même ou posées par les définitions sont fidèlement remplies (1). » Mais vienne un autre esprit qui les ordonne suivant un autre plan, qui les rattache à un centre différent, qui procède par la même méthode, mais sous des conditions nouvelles, et il pourra établir avec la même apparence d'évidence des résultats contraires ou divergents, qui renverseront les combinaisons du premier système, sans pouvoir se préserver eux-mêmes d'une chute semblable. Il faut donc écarter les notions pour se mettre en face des faits, renoncer à poser *à priori* des définitions qu'on ne peut soutenir qu'à condition de les justifier par l'expérience, pour s'adresser directement à celle-ci ; et lorsqu'il s'agit de la connaissance d'une réalité, ne chercher cette connaissance que dans la vue de la réalité elle-même (2).

On peut faire à Maine de Biran un reproche d'avoir ainsi adopté le principe de l'empirisme, de bonne

(1) Edition Cousin, t. III, p. 82.
(2) *Œuvres inédites*, t. III, p. 434, 435.

heure, sans doute, imposé à son esprit par l'influence des circonstances, et devenu comme le moule de sa pensée. On peut voir dans cette omission, ou plutôt cet effacement de toute donnée *à priori* dans la connaissance, le côté faible de sa philosophie. On ne peut, du moins, méconnaître que l'opposition à toute innéité, la conviction inébranlable qu'il faut chercher dans les faits le principe de la connaissance et de l'être, soient l'une des bases essentielles de sa philosophie, et, pourrait-on ajouter, l'une de ses raisons d'être. Mais, hâtons-nous de le dire, en posant à la base de la philosophie le principe de l'empirisme, en répétant même les expressions sous lesquelles il est d'ordinaire présenté par les sensualistes, Maine de Biran en change profondément la valeur et le sens. D'accord avec ses adversaires pour admettre que toute connaissance vient des faits, il transforme la définition du fait, en l'analysant avec une rigueur que les sensualistes n'avaient pas connue, en faisant ressortir, dès le début, cet élément personnel qu'ils avaient négligé, et dont l'oubli suffit à expliquer les conséquences dangereuses de leur doctrine. S'il est d'accord avec les sensualistes pour repousser toute croyance innée, comme une hypothèse sans valeur par elle-même, et pour chercher dans la vue des faits le principe de toute science certaine, il n'en est pas moins amené à faire dans la connaissance la part du sujet pensant, à

mettre en lumière ce que nous apportons de nous-mêmes dans l'œuvre complexe de la pensée. Ce qu'il refuse de demander à la raison, il le trouvera au moins en partie dans la conscience, consultée, écoutée avec une sagacité et une clairvoyance toutes nouvelles. C'est ce que nous devons tout d'abord essayer de bien faire comprendre.

III.

Si les philosophes de l'école de Bacon et de Locke ont assimilé la méthode de la science intérieure à la méthode des sciences de la nature, c'est qu'ils ont commencé par assimiler les faits intérieurs eux-mêmes aux faits extérieurs. Ils n'ont pu, sans doute, se refuser à voir en eux des modes inétendus, sans forme, sans couleur, que les sens ne peuvent percevoir, que l'imagination ne peut se représenter. Mais ces différences de caractères ne leur ont pas semblé constituer entre les deux séries de faits d'opposition plus absolue que celle qui sépare les données d'un sens de celles d'un autre sens. Ce sont là, à leurs yeux, comme deux perspectives différentes ouvertes des deux côtés du spectateur, et qu'il découvre de la même manière, seulement à condition de changer la

direction de ses regards. Et même, comme les faits intérieurs demeurent, dans l'hypothèse sensualiste, subordonnés à l'action des objets du dehors, comme ce n'est en quelque sorte que par cette action qu'ils existent, on peut dire, sans exagération, que la scène intérieure se trouve de plus en plus rapprochée de la scène extérieure, jusqu'à n'en paraître plus que le prolongement. Ce que le sensualisme semble demander à la conscience, c'est presque uniquement ce que devient à travers le milieu nouveau qu'elle parcourt l'action ou l'image de l'objet : il en suit la trace tout éclairée encore de la lumière extérieure des représentations sensibles ; il en observe les métamorphoses ; mais il semble croire que s'engager plus avant, s'aventurer dans l'étude du sujet pensant lui-même, chercher à expliquer par quelque principe interne les phénomènes nouveaux qui se produisent, ce serait se perdre dans des obscurités impénétrables, et franchir les limites dans lesquelles toute connaissance claire, toute science certaine est renfermée.

Si donc les sensualistes n'ont pu méconnaître le rôle de la conscience, lors même qu'ils ont tenté, comme Condillac, de l'absorber dans la sensation, l'esprit général de leur doctrine les portait, du moins, à ne considérer que la partie objective des connaissances qu'elle nous fournit. Comme nous voyons, la plupart du temps, et regardons les objets extérieurs

sans songer au mécanisme de la vision, et sans rapporter les images aperçues aux instruments organiques sans lesquels elles ne pourraient cependant se produire, de même les sensualistes ont étudié les faits intérieurs sans penser aux conditions subjectives qui en rendent seules la connaissance possible. La conscience leur a paru le miroir des phénomènes psychologiques, comme la vue est le miroir des formes et des couleurs des objets matériels ; ils ont cru que l'on pouvait, dans un cas comme dans l'autre, faire abstraction du miroir, pour ne considérer que l'image réfléchie par lui.

C'est peut-être une erreur naturelle : l'homme a commencé par s'oublier lui-même au sein de la nature, et par ne voir que l'univers dans lequel il se trouve placé : quand il s'est replié sur lui-même et s'est pris pour objet de connaissance, la même illusion a pu, sans doute, lui dérober d'abord ce qui est le plus lui en lui, pour ne lui laisser voir que la partie la moins intime et comme la surface de sa propre existence. Il n'en est pas moins vrai que concevoir la conscience à la manière des sensualistes, c'est, par l'oubli d'un élément essentiel, rendre réellement illusoire la distinction établie entre les faits intérieurs et les faits extérieurs ; c'est enlever même toute signification réelle aux termes dans lesquels cette distinction est exprimée. On aura beau additionner toutes ces oppositions

partielles que traduisent les mots *étendu* et *inétendu*, *tangible* et *intangible*, *visible* et *invisible*, etc., on ne fera pas ressortir de cette addition cette antithèse vivante du dedans et du dehors qu'atteste la conscience; on aura de l'intériorité véritable le signe et l'effet, non le principe et l'essence. S'il m'est impossible de revêtir les faits intérieurs d'aucun des caractères des objets sensibles, n'est-ce pas, en effet, parce qu'ils me sont donnés comme miens, parce qu'ils m'apparaissent comme les effets ou les modes, non d'aucun objet étranger, mais de mon être propre; parce que je ne les connais enfin qu'en les rattachant à ce centre lumineux du moi, d'où toute pensée émane?

On n'ajoute assurément rien au témoignage de la conscience en disant qu'il ne se produit pas un fait d'intelligence, de sensibilité ou de volonté, sans que nous ayons, en même temps que la connaissance de ce fait, celle de notre propre existence. Cette vue intérieure de notre réalité personnelle peut tantôt s'aviver et tantôt s'obscurcir; mais tant que la pensée subsiste, elle ne disparaît jamais complétement; elle en est l'accompagnement nécessaire, disons mieux, la condition indispensable. Mon existence commence avec le sentiment que j'ai d'exister; elle ne se continue réellement que par ce même sentiment. Quand il s'évanouit, il est bien possible que la substance de

mon être ne soit pas anéantie ; je suis porté à le croire, parce que, en retrouvant la conscience après ses suspensions plus ou moins prolongées, je retrouve aussi le souvenir, non-seulement le souvenir des faits, mais le souvenir du moi ; mais je n'en sais rien de science positive, par cette raison bien simple que lorsque je ne me sens pas exister, je ne peux pas savoir que j'existe. Il y a donc là, non pas un élément adventice, un accident que l'on peut négliger, mais un élément constitutif et essentiel, qui supporte en quelque sorte tous les autres, que l'on ne peut méconnaître sans se mettre ouvertement en opposition avec les faits, sans rendre réellement impossible cette conscience que l'on croit conserver. Rétablissons cet élément dans ses droits, rendons-lui la place qu'il occupe réellement dans toute affirmation de la conscience, et nous avons la définition du fait par laquelle Maine de Biran ouvre son *Essai sur les fondements de la psychologie*, et sur laquelle repose, on peut le dire, sa philosophie tout entière : « Il n'y a de fait qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle, et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence, et est distinct ou séparé d'elle (1). »

Ce qui ressort clairement du principe ainsi posé,

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 36.

c'est que les conditions de la pensée, que le sensualisme avait cru trouver uniquement hors de nous, doivent être cherchées avant tout en nous-mêmes, et que dans ce produit des actions combinées du dehors et du dedans, qui est la connaissance, on doit tenir compte du rôle du sujet, non moins que de celui de l'objet. Il ne suffit pas d'admettre d'une manière tout indéterminée l'existence du sujet, et de poser en face de lui un ou plusieurs objets qui le modifient et impriment en lui leurs actions sous forme d'émotion ou d'image. Il faut que ce sujet se connaisse lui-même, qu'il sache qu'il existe, qu'il ait le sentiment de sa réalité personnelle. C'est de cette connaissance première que dépendent toutes les autres; c'est par elle seule qu'elles deviennent possibles; elle est vraiment le foyer d'où se répand toute la lumière de l'intelligence. Avant que cette lumière ait lui, les influences extérieures peuvent se donner carrière et s'exercer sur notre être, sans qu'aucune idée surgisse, sans que le voile d'impénétrable obscurité qui enveloppe cette existence encore inconnue à elle-même puisse être déchiré.

Un problème nouveau va donc remplacer le problème de l'origine des connaissances, tant agité depuis un siècle, ou plutôt ce dernier problème va revêtir un nouvel aspect et se présenter sous une forme plus déterminée et plus rigoureuse. Les cartésiens avaient

entouré la question de mystère, en déclarant innées ces connaissances premières et fondamentales sur lesquelles s'appuient toute croyance et tout jugement. Les sensualistes avaient cherché à écarter ce mystère et à déterminer les conditions expérimentales de l'exercice de la pensée; mais ils n'avaient entrevu et recherché que les conditions extérieures, celles qui tiennent aux objets connus, et par lesquelles s'explique le contenu de nos idées. Or, en réalité, de telles conditions n'expliquent rien, puisque, pour qu'une connaissance quelconque naisse dans notre esprit, il faut avant tout que nous ayons la connaissance de notre existence, le sentiment du moi. Ce qu'on doit donc chercher à découvrir maintenant, c'est cette condition intérieure sans laquelle aucune connaissance n'est possible et par laquelle toutes le deviennent. Avant de savoir d'où viennent les idées, il faut savoir d'où vient la conscience, et comment le moi acquiert le sentiment de sa propre réalité.

« Comment puis-je être, et me sentir moi? » C'était la question qui, si nous en croyons les confidences de Maine de Biran (1), traversait déjà les rêveries de sa jeunesse, de son enfance même, suscitée par l'étonnement que lui causait sa propre existence. C'est aussi la question première que la philosophie doit poser

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 335.

avant toute autre, si elle est soucieuse de remonter jusqu'à la source véritable de la connaissance, sans laisser derrière elle aucune question sans solution, sans s'appuyer sur aucune hypothèse.

IV.

Mais ne suffit-il pas, dira-t-on, de constater la réalité du sentiment du moi, sans chercher à l'expliquer? Ou plutôt ce sentiment ne s'explique-t-il pas tout seul? Le moi se connaît, parce qu'il est dans sa nature de se connaître, parce que la conscience est un attribut qui lui est inhérent, qui fait partie de son essence, sans lequel on ne peut le concevoir. C'est là, en effet, l'opinion que l'habitude devait faire assez naturellement prévaloir, par cela seul que la conscience est la condition de toute pensée, et qu'il n'y a, par conséquent, pas un seul instant de notre vie psychologique pendant lequel elle ne soit pas en exercice. C'est ce qui explique comment, par une contradiction singulière, Locke et les philosophes de son école, tout en poussant l'aversion pour la théorie de l'innéité jusqu'à chercher hors de nous, dans l'action des objets extérieurs, la source principale ou unique de nos connaissances, n'ont pas même songé à rechercher

l'origine expérimentale du sentiment du moi. Ils ont ainsi conservé dans leur propre doctrine le principe et le mode d'explication qu'ils combattaient avec tant d'ardeur chez les cartésiens. Admettre en effet que la conscience n'a de condition et d'origine que dans la nature même de notre être, « que l'âme a en elle, indépendamment de toute impression reçue, le *conscium sui*, ou le sentiment de son être (1), » c'est déclarer cette conscience, ce sentiment, innés. Mais c'est aussi d'abord laisser au début de la science un problème sans solution, puis, ce qui est plus grave encore, se mettre en contradiction avec les faits (2). Car, si le sentiment du moi est inné, il en résulte, comme conséquence nécessaire, que l'âme ne peut en être dépouillée pendant toute la durée de son existence, qu'elle ne peut cesser de se connaître sans cesser d'exister. Mais alors, comment rendre compte de l'obscurcissement plus ou moins complet de la conscience dans le sommeil, dans l'ivresse, de son entière suspension dans l'évanouissement ou la léthargie, alors qu'assurément l'âme continue d'exister, bien qu'elle ne réfléchisse pas son existence? Il faut donc embrasser le principe empirique avec plus de rigueur que les sensualistes eux-mêmes, et l'appli-

(1) Edition Cousin, t. III, p. 300.
(2) Id., t. II, p. 383.

quer à la connaissance de nous-mêmes, comme à toute autre. On ne doit pas même maintenir la restriction apportée par Leibnitz à l'adage sensualiste en faveur de l'entendement. Le moi n'est pas inné à lui-même (1) ; la connaissance qu'il a de son existence a un commencement et une condition dans un fait ; c'est ce fait qu'il s'agit de rechercher, si l'on veut saisir le premier anneau de la chaîne des connaissances et sortir du cercle des abstractions, pour appuyer le fondement de la philosophie sur le terrain solide de la vérité.

Et que l'on ne s'y méprenne pas ; Maine de Biran n'entend pas la connaissance expérimentale du moi comme l'entendent en général aujourd'hui les philosophes qui se sont le plus inspirés de lui ; le fait qu'il cherche n'est pas simplement cette attestation de la conscience, qui, dans chaque phénomène intérieur, nous fait apercevoir le moi comme la cause qui le produit ou le sujet qui le subit, qui, au-dessus de la série des faits successifs, nous découvre en lui le terme supérieur seul capable par son identité d'en former le lien. Ce sentiment intérieur qui nous semble être la vue même du moi ne lui paraîtrait pas suffisant ; il ne nous découvre pas assez clairement ce qu'est le moi en lui-même, puisqu'il nous le montre toujours

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 55, 94. — Cf. édition Cousin, t. II, p. 74, 120, 190.

associé avec des perceptions (1), des idées, inséparable des phénomènes, dont nous ne le distinguons que par abstraction. Il ne nous en donne pas « l'aperception interne et séparée (2). » Or, c'est cette aperception seule qui peut, aux yeux de Maine de Biran, rendre réellement raison de la conscience et donner complète satisfaction aux exigences nécessaires de la philosophie. Si le moi ne se manifeste que « dans le concret (3), » s'il est comme le zéro qui n'acquiert de valeur que par son union avec les autres chiffres, on ne peut pas dire qu'on l'aperçoive réellement, qu'on le saisisse dans un fait ; on peut être accusé de réaliser une abstraction, en attribuant une existence distincte à ce qui n'est jamais distinctement connu ; on retombe enfin dans cette hypothèse de l'innéité qu'il s'agissait d'éviter (4).

Qu'en concevant sous cette forme le problème de la conscience, Maine de Biran ait par trop cédé aux préoccupations empiriques qui survivaient dans son esprit à l'abandon du sensualisme ; qu'il ait imposé, sur ce point, à la philosophie des exigences un peu factices, c'est ce que nous serons peut-être amenés

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 163.

(2) *Id.*, id.

(3) *Id.*, id.

(4) C'est là précisément, nous le verrons plus tard, l'une des principales critiques que Maine de Biran adresse à Leibnitz.

à reconnaître. Il n'en reste pas moins vrai que, s'il y a une explication possible du sentiment du moi, si l'on peut surprendre le secret de la génération de cette connaissance vraiment primitive, on ne peut, suivant Maine de Biran, songer à trouver l'une et l'autre que dans un fait précis, déterminé, susceptible d'être isolé de tous les autres, et dans lequel le moi apparaisse distinct et séparé de tout ce qui n'est pas lui.

Ce n'est pas encore le lieu de montrer comment le libre effort de la volonté s'offrit comme de lui-même à notre philosophe pour remplir des conditions auxquelles on serait tenté de croire qu'il a servi de type. On peut, du moins, affirmer d'avance que ce fait devra sortir du moi et non lui être imposé; qu'il devra être son œuvre propre et non l'effet de quelque influence étrangère; car, comment le moi pourrait-il apprendre à se connaître dans un fait dont il ne serait pas vraiment l'auteur, et qui révélerait une action autre que la sienne? Il y a plus : il faut que dans ce fait le sujet pensant se saisisse réellement lui-même; l'idée du moi ne peut résulter que de la vue du moi se découvrant à la conscience dans sa vivante réalité. Mais alors, on le voit, dans ce fait, fait unique et privilégié, la psychologie et la métaphysique doivent nécessairement se toucher et se confondre; il est objet d'observation

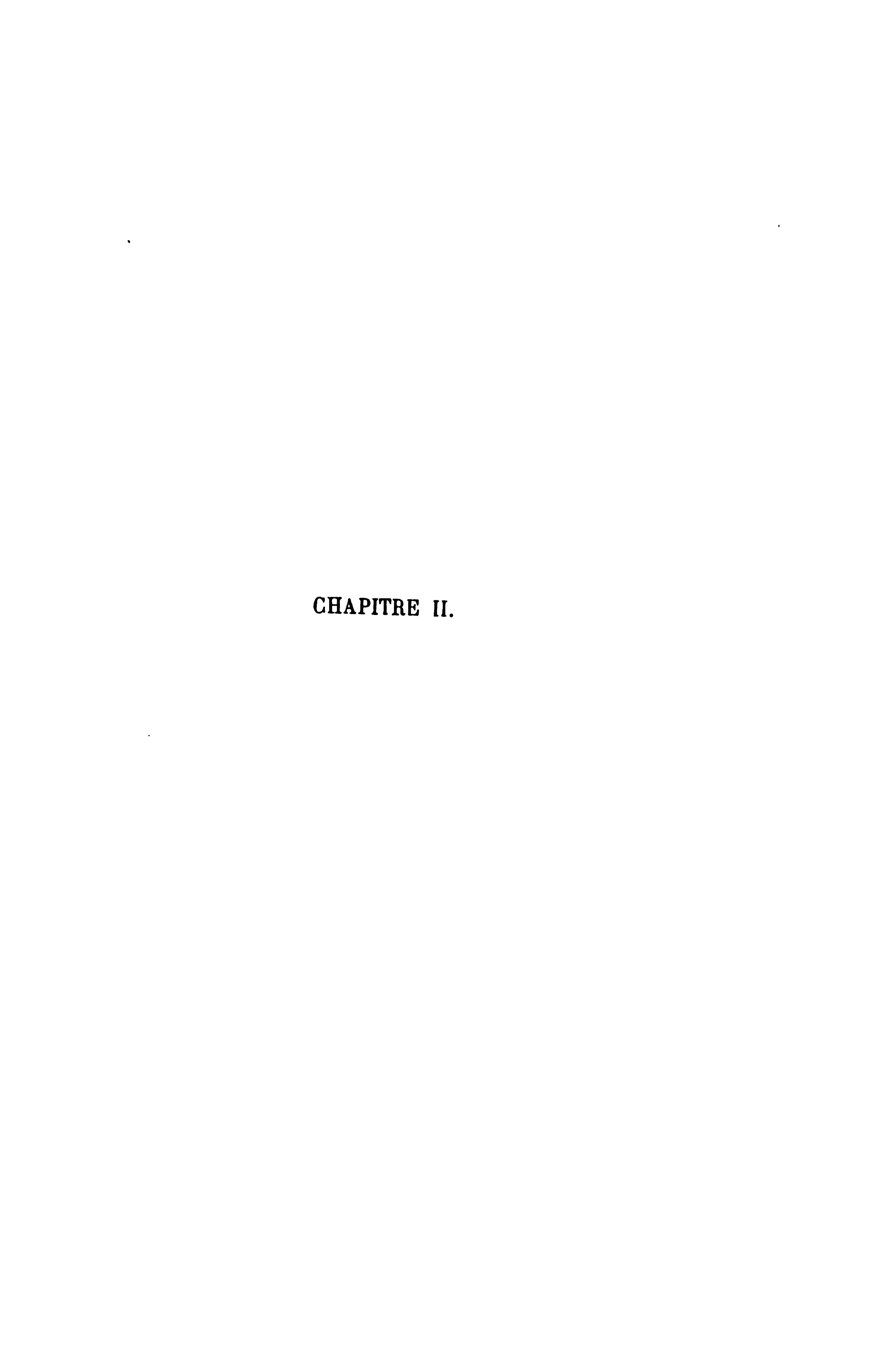
directe et immédiate, comme tout autre fait, et cependant, au lieu de nous révéler seulement les formes passagères de l'être, les changements qui se succèdent comme à sa surface, il nous permet d'atteindre et de saisir l'être lui-même, la réalité suprasensible et supraphénoménale ; car ce moi, qui ne se répand pas dans la diversité des phénomènes, qui ne s'écoule pas dans leur succession, mais qui, de lui-même, se met en dehors et au-dessus d'eux pour les connaître et les juger, c'est bien l'être véritable, métaphysique, tiré des profondeurs où on l'avait cru enfoui jusqu'alors et exposé à la vive clarté de la conscience. En apprenant comment je puis savoir que j'existe, j'apprends aussi ce que je suis, et mon existence, qui m'est donnée comme un fait, m'est donnée aussi comme une réalité qui dépasse le fait et ne s'épuise pas en lui.

Cette union étroite et indissoluble, cette réelle coïncidence du fait et de l'être, de la psychologie et de la métaphysique, est précisément ce qui fait l'originalité de la philosophie de Maine de Biran, et aussi, qu'on nous permette de le dire d'avance, sa force et sa grandeur. Il a eu le mérite de reconnaître et de mettre en pleine lumière ce privilége de la conscience qui n'existe que par la connaissance du sujet pensant, qui ne nous instruit de nos manières d'être qu'en nous faisant voir et toucher notre être même. Il a compris, suivant les expressions d'un des philosophes

contemporains qui ont le mieux interprété sa pensée, que « le point de vue d'un être qui se connait lui-même ne doit pas être assimilé à celui de l'être connu extérieurement (1) ; » que si, des êtres qui ne sont pas nous, nous ne pouvons connaître que les phénomènes, les signes qui manifestent et voilent à la fois leur réalité dans son rapport à nous, lorsqu'il s'agit de nous-mêmes, au contraire, le sujet et l'objet de la pensée se confondant l'un dans l'autre, il est impossible que nous ne pénétrions pas jusqu'à l'être, que nous ne l'apercevions pas naturellement avec une clarté supérieure.

Sont-ce là des idées absolument nouvelles et sans précédent dans l'histoire de la philosophie ? Il serait téméraire de l'affirmer sans restriction. On peut et on doit revendiquer pour Descartes la gloire d'avoir ouvert la voie où Maine de Biran s'est enfoncé si profondément et a fait tant de curieuses découvertes. En débutant par le *Je pense, donc je suis,* il a indiqué, d'une part, que l'affirmation de la pensée implique la réalité du sujet qui pense ; d'autre part, que la connaissance de la réalité intérieure est celle que le philosophe doit prendre pour appui, et par laquelle il lui est donné d'atteindre directement ou indirectement toutes les autres. Mais le sentiment de la réalité

(1) M. P. Janet, article cité.



CHAPITRE II.

GENÈSE DES IDÉES DE MAINE DE BIRAN.

Il y aurait un vif intérêt à suivre Maine de Biran dans les réflexions qui, peu à peu, attirèrent et fixèrent son attention sur la question de l'activité libre, et surtout sur ce fait de l'effort volontaire, destiné à devenir le centre de sa philosophie. On voudrait pouvoir épier et surprendre la première apparition de cette idée, qui allait si opiniâtrément s'imposer à sa pensée pendant tout le reste de sa carrière philosophique. Les confidences qui nous révéleraient avec certitude sous quelle forme l'activité libre, que l'effort manifeste, se découvrit d'abord à ses regards, seraient d'un prix infini pour l'histoire intérieure de ses idées et pour l'intelligence de sa doctrine. Malheureusement, ni le journal intime qui se tait sur ces années fécondes où la nouvelle doctrine dut s'élaborer dans l'esprit du maître, ni la correspondance avec Ampère, qui ne nous révèle que des hésitations, des incertitudes de détail, dans des théories déjà arrêtées, ni les premiers écrits de Maine de Biran, où l'esquisse de sa phi-

losophie est déjà tracée avec précision dans son ensemble, ni même les papiers inédits où M. Naville a bien voulu nous laisser puiser à pleines mains, ne donnent sur ce point complète satisfaction à notre curiosité. L'idée de l'effort a-t-elle tout d'un coup surgi devant l'esprit de Maine de Biran dans le cours de ses méditations solitaires? A-t-il été comme conduit à elle par quelque inspiration venue du dehors? Il est impossible de le décider d'une manière certaine, et quelque vraisemblables que soient les conjectures auxquelles on peut être amené, aucun document positif n'est là pour trancher la question.

Nous chercherons, du moins, à faire connaître ce qui, dans la nature personnelle de Maine de Biran, comme dans les théories des philosophes, ses prédécesseurs ou ses contemporains, peut expliquer la naissance de l'idée mère de sa doctrine et l'ascendant toujours croissant qu'elle exerça sur son esprit.

I.

On est naturellement disposé à croire qu'un philosophe qui a consacré sa vie à l'étude de la volonté, qui a prétendu concentrer le moral tout entier dans l'activité libre, devait être une de ces natures énergiques en qui la force surabonde, dont le

vouloir impérieux ne connait pas d'obstacle et prime toutes les autres facultés au point de les absorber. Tel fut, en effet, cet autre héros du moi, Fichte, le créateur de l'idéalisme subjectif, qui fit sortir le monde de sa conscience intrépide et féconde. Mais tel ne fut pas Maine de Biran : malgré la ressemblance que présentent sur quelques points leurs doctrines, il est difficile d'imaginer deux natures plus absolument opposées ; à l'énergie, à la vitalité puissante du penseur allemand, rien ne répond chez notre philosophe que le sentiment douloureux d'une constitution, au moral et au physique, trop faible et trop constamment variable. Mais le besoin de s'observer pour mieux connaître son mal ou sa faiblesse, le désir d'échapper aux changeantes impressions d'une sensibilité un peu maladive, devaient produire chez celui-ci ce que le sentiment de la force avait produit chez celui-là.

Maine de Biran n'a pas été philosophe seulement par une de ces hautes vocations qui ont dévoué la vie d'un Descartes, d'un Leibnitz, d'un Kant, à la recherche de la vérité ; il l'a été surtout par tempérament, je dirais presque par nécessité de nature. Ce sont les souffrances ou, tout au moins, les malaises presque continuels dus à la fragilité d'une organisation trop impressionnable, qui l'ont contraint à s'occuper sans cesse de lui-même, et qui de bonne heure l'ont rendu psychologue. Chez les hommes dont la constitution

physique est vigoureuse ou dont l'énergie morale domine facilement les troubles de l'organisme, la force même de la vie ou de la pensée domine la plupart des influences extérieures et en rend l'impression peu sensible; le sentiment de l'existence, changeant rarement en eux et par degrés imperceptibles, s'efface et ne sollicite pas l'attention. Entraînés sans cesse hors d'eux-mêmes par l'élan de leur activité, ils se laissent facilement absorber par les occupations extérieures; ils n'ont pas le temps de s'écouter vivre. Au contraire, « avec une machine frêle et délicate, que la plus légère impression ébranle, que la moindre secousse abat (1), » Maine de Biran ne pouvait se répandre au dehors. Retenu captif en lui-même par sa faiblesse, il devait nécessairement tourner ses regards sur les « vicissitudes (2) » d'une existence que sa fragilité même rendait singulièrement mobile. Pénible la plupart du temps, souvent douloureux, toujours changeant et variable à l'excès, le sentiment de la vie lui était constamment présent; il obsédait réellement son esprit, il devenait pour lui un sujet de constant étonnement, presque d'inquiétude. Ainsi la nature posait en quelque sorte devant lui et en lui ce problème de la conscience, qui devait être à ses

(1) Journal intime, p. 133.
(2) Id., ibid.

yeux, nous l'avons vu, le premier et le plus important problème de la philosophie. Ainsi encore, à force de contempler en lui le cours fatal et mobile des impressions passives, des affections de la sensibilité, sans pouvoir ni le modifier ni le fixer, il allait finir par le regarder comme étranger à lui-même et par le rejeter violemment hors du moi.

Le journal intime est rempli des plaintes qu'arrachent à Maine de Biran les continuelles et singulières fluctuations de sa sensibilité et son impuissance à les contenir ou à les diriger. Il est visible, dès les premières pages, que s'il note avec tant de soin la succession des états différents qu'il traverse, c'est bien moins par curiosité de psychologue que par désir et par espoir de trouver quelque remède dans cette sorte de statistique intérieure. Il est comme un médecin malade qui, à chaque jour, à chaque heure, se palperait, s'ausculterait lui-même pour trouver quelque moyen de guérison, quelque régime propre à lui éviter des souffrances dont il redoute sans cesse l'atteinte. Il cherche le bonheur, preuve évidente qu'il ne l'a pas trouvé encore, et il l'entrevoit dans un état de calme constant, dans une sorte d'ataraxie un peu épicurienne, qui est tout juste le contraire de son état ordinaire.

C'est que son organisation nerveuse et impressionnable à l'excès n'échappe à l'action d'aucune des in-

fluences du dehors, et que ses dispositions intérieures ressentent constamment le contre-coup de ces variations de son état physique. La saison qui se renouvelle, l'état de l'atmosphère qui change (1), une circulation du sang lente ou rapide, une digestion facile ou laborieuse, font naître en lui les émotions les plus opposées de tristesse ou de gaieté, de confiance ou de découragement. A chaque instant le sentiment de l'existence, ce qu'on pourrait appeler l'aspect de la vie, se modifie et se transforme. Tout à l'heure un calme délicieux régnait dans son âme, tout ce qui frappait ses sens portait à son cœur je ne sais quoi de doux et de tranquille (2), mille sentiments ravissants se succédaient. Maintenant il se trouve dégoûté de tout, impatienté de tout (3), incapable de penser, voulant agir sans le pouvoir, la tête lourde, l'esprit nul, modifié de la manière la plus désagréable (4). Il ne se trouve jamais deux jours de suite dans la même position, jamais le même le matin que le soir. Dans un jour, dans une heure, ses modifications sont parfois si opposées qu'il doute presque s'il est bien la même personne (5). Mais, hélas! les moments d'affaissement

(1) « Le vent qui souffle a une influence singulière sur ma manière d'être. » T. Ier, p. 257.

(2) Journal intime, p. 119.

(3) Id., p. 141.

(4) Id., p. 133.

(5) Id., p. 137.

douloureux, d'agitation pénible et stérile, reviennent plus souvent que les moments d'excitation heureuse ou de douce quiétude. Il est rarement « en bonne fortune avec lui-même (1). » Après quelques éclairs d'intelligence, de bien-être moral et physique, il ne retrouve en lui qu'un fond stérile et froid (2), un état de malaise et de langueur (3) ou de dégoût et d'agitation, qui le rendent insupportable à lui-même et aux autres (4) : vainement il cherche à en distraire le pénible sentiment (5). Il ne lui reste alors qu'à contempler avec une curiosité inquiète et fatiguée cette malheureuse existence, cette suite de moments hétérogènes et sans stabilité, qui vont fuyant rapidement comme les flots d'une rivière (6). C'est avec un découragement profond qu'il se sent entraîné par ce courant rapide, sans trouver nulle part où jeter l'ancre (7). Il voudrait fixer ces moments délicieux, où il jouit, par accès instantanés, de la paix de l'âme, du calme intérieur ; mais ses efforts sont impuissants, ses désirs, qu'il ne peut ni satisfaire ni calmer, ajoutent à son trouble ; l'agitation qu'il fuit revient sans cesse : « Je

(1) Journal intime, p. 227.
(2) Id., p. 262.
(3) Id., p. 206.
(4) Id., p. 257.
(5) Id., p. 229.
(6) Id., p. 120.
(7) Id., p. 123.

suis presque toujours, s'écrie-t-il, ce que je ne voudrais pas être, et presque jamais ce que j'aspire à être (1). »

A la vue du courant mobile qui emporte toutes choses, le vieil Héraclite s'attristait et poussait comme un soupir mélancolique vers un principe immuable, vaguement entrevu au delà des bornes de l'univers. Ainsi, perdu en quelque sorte dans ce flux continuel où rien ne peut prendre de forme constante, le cœur serré de voir son existence s'en aller au gré des influences extérieures, s'échapper à elle-même dans ces fluctuations sans trêve et disparaître dans le flot de la vie universelle, Maine de Biran se demande avec angoisse : S'il n'y a rien en nous que ces affections changeantes, aussitôt évanouies qu'apparues, que sommes-nous si notre volonté n'a pas d'autre objet que ces impressions sensibles qui échappent à tous ses efforts, que pouvons-nous ?

La première réponse, tant qu'avec Condillac il ne voit rien en nous qui ne soit la sensation ou n'en dérive, est une réponse tantôt de découragement, tantôt de résignation : « Je ne suis rien qu'une ombre vaine, je ne puis rien que regarder fuir en moi le courant de cette vie insaisissable. » Ne trouvant pas encore à quoi rattacher en nous la volonté, il semble plutôt disposé à contester ses droits qu'à mettre son influence en

(1) Journal intime, p. 123.

lumière. « Ma volonté, dit-il (1), n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral ; elle approuve ou elle blâme, elle adopte ou elle rejette, elle se complaît ou elle se déplaît, elle se livre ou elle fuit tels ou tels sentiments donnés, mais jamais elle ne les procure, jamais elle ne les écarte. Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme ? Je sens toujours son état déterminé par tel état du corps. » Il forme, il est vrai, le projet de rechercher jusqu'à quel point l'âme est active (2) ; il exprime ce vœu, qui a pu sembler comme la divination de son propre rôle, qu'un homme accoutumé à s'observer lui-même analyse la volonté comme Condillac a analysé l'entendement. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, c'est parce que les moralistes supposent toujours que l'homme peut se donner des affections (3), changer ses penchants, distraire ses passions, parce que, à les entendre, l'âme est souveraine et commande aux sens en maîtresse, tandis qu'au regard moins prévenu de l'observateur solitaire, cette puissance supposée est nulle, cette souveraineté prétendue n'est que le plus réel esclavage ; d'où cette conclusion pratique (4) : « Puisque mon activité est nulle, pour me donner ou retenir le contentement

(1) Journal intime, p. 123.
(2) Id., ibid.
(3) Id., p. 126.
(4) Id., p. 125.

d'esprit, je ne me consumerai plus en vains efforts, mais je me laisserai paisiblement entraîner au cours mobile que suivent les êtres créés, et je changerai avec tout ce qui m'entoure. »

Il semble qu'on ne puisse être plus éloigné de la théorie de l'effort et de l'activité libre ; et cependant Maine de Biran est bien réellement sur le chemin qui mène à cette théorie ; il s'en rapproche en paraissant s'en écarter. Si un philosophe, comme Condillac, a pu, de bonne foi, croire qu'il avait trouvé dans la sensation l'origine de tous les faits intérieurs, c'est que la sensibilité et la fatalité des affections sensibles ne lui étaient pas sans cesse remises sous les yeux par sa propre nature. Il n'a cherché le moi dans la collection des sensations que parce qu'il n'a pas eu le sentiment assez vif de leurs fluctuations continuelles. Il n'a cru la liberté explicable par son système que parce qu'il a peu souffert des violences intérieures de la sensibilité. Au contraire, plus Maine de Biran est las de se laisser aller au torrent des modifications externes ou internes (1), plus il est comme humilié de l'inconsistance de son être ondoyant et mobile, plus il sera porté à chercher en dehors et au-dessus de la sensibilité le point fixe qui donne enfin une base au sentiment d'une existence distincte et indépendante.

(1) Journal intime, p. 178.

Plus il est convaincu de son impuissance à modifier le cours fatal des phénomènes de la sensibilité, plus la vie passive des sensations lui semble soustraite à l'action du spectateur intérieur, plus il sera disposé tout à l'heure à la repousser hors du moi, pour l'attribuer au corps vivant, à l'animal. A force de voir ce que la volonté ne peut pas, il devait finir par discerner clairement ce qu'elle peut; dans l'effort du moi appliqué à mouvoir les organes, il allait trouver enfin ce dont il s'encourageait inutilement auparavant à abandonner la recherche, le sentiment d'un pouvoir réel et d'une existence vraiment fixe et permanente.

II.

Il n'y avait là, toutefois, au début, que des aspirations un peu confuses qu'il fallait préciser et éclairer. La souffrance que causait à Maine de Biran la mobilité extrême de ses dispositions intérieures, était comme une protestation naturelle de tout son être contre la doctrine exclusive qui prétend réduire l'homme à la passivité des sensations. Mais il restait à découvrir cet élément nouveau, attendu, appelé, plutôt qu'entrevu; il fallait le faire sortir des profondeurs de l'âme humaine où on l'avait oublié jusque-là. Il semble

qu'ici, sans rien enlever au caractère original et tout personnel de la doctrine de notre philosophe, on puisse réclamer pour les philosophes sensualistes, ses prédécesseurs ou ses contemporains, le mérite de l'avoir, à leur insu, mis sur la voie de sa grande découverte. Lui-même, d'ailleurs, n'a pas hésité à abriter sous l'autorité de leur exemple la hardiesse de ses premières affirmations (1). Le vide que l'oubli complet de l'élément actif creusait dans la doctrine sensualiste était tellement manifeste, qu'il semble avoir frappé les yeux des partisans de cette doctrine eux-mêmes. On a signalé (2) chez Condillac (3), et

(1) Maine de Biran reconnaît lui-même, dans une note de son *Traité sur l'habitude*, p. 23, que c'est à Destutt de Tracy qu'il doit la première idée du rôle de cette faculté de mouvoir qui devait devenir pour lui le type de l'activité, et s'identifier, en quelque manière, avec le moi humain. « Le citoyen Destutt de Tracy, dit-il, est le premier qui ait clairement rattaché l'origine de la connaissance, de la distinction de nos manières d'être entre elles, du moi qui les éprouve, du jugement enfin d'existence réelle et de tous les autres jugements qui en dérivent, à la faculté de mouvoir ou à la mobilité volontaire. » « Je n'ai guère fait, ajoute-t-il avec plus de franchise que de vérité, que de développer les premières idées de ce philosophe estimable. »

(2) V. Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXe siècle*.

(3) Le même philosophe que nous avons vu plus haut enchérissant comme à plaisir sur les conséquences les plus outrées de l'empirisme, déclare quelque part qu'il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir, et qu'on appelle force. Il ajoute que « nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou que nous faisons mouvoir un corps. » Mais c'est là une indication qu'il serait bien difficile à Condillac de concilier avec le prin-

surtout chez le principal représentant de l'idéologie, M. de Tracy, une tendance marquée, quoique bien insuffisante encore, à rendre à l'activité méconnue une partie de son importance. Seulement, fait bien digne de remarque, quoique facilement explicable par la direction divergente des doctrines, cet élément nouveau, dans lequel, avec Maine de Biran, nous trouverons bientôt le moi, n'est employé par les sensualistes qu'à la preuve du non-moi. A une doctrine qui ébranlait fatalement la réalité de tous les objets de la connaissance il fallait une démonstration de l'existence de ce monde extérieur, source unique de la sensation, et, par la sensation, des idées, des sentiments de toute sorte. Or, cette démonstration, les sensations entièrement passives sont incapables de la fournir ; je ne puis pas savoir qu'il y a hors de moi une action qui me modifie, s'il n'y a pas en moi-même une action que celle-là suspende ou contrarie. Aussi, Condillac invoque (1), pour expliquer notre croyance à la réalité extérieure, le fait de la résistance expliqué par l'opposition que peuvent rencontrer de la part des objets solides les différents mouvements de notre

cipe de sa doctrine, et qu'il n'a pas même fait entrer dans le corps de son ouvrage. Déposée dans une note perdue au bas d'une page du *Traité des sensations*, elle semble une protestation de la réalité méconnue que l'auteur ne peut se refuser à enregistrer, mais qu'il se hâte d'oublier, parce qu'il lui est impossible d'en tenir compte.

(1) *Traité des sensations*, 2e partie, c. IV.

corps, et surtout de notre main. Destutt de Tracy comprend que ce n'est là qu'un commencement de preuve, insuffisant par lui-même. Analysez, en effet, la sensation de résistance telle qu'elle peut se produire dans un être qui est censé ignorer encore l'existence des corps ; elle se ramène à la sensation d'un arrêt, d'une suspension du mouvement commencé (1) ; mais, ne sachant pas qu'il y a des corps, nous ne pouvons rien savoir de la cause de cet effet : nous ne sommes pas nécessairement conduits à reconnaître que ce qui interrompt notre sensation de mouvement est un être étranger à nous. Il faut donc, « pour rendre cette découverte inévitable, » appeler encore à notre aide une autre de nos facultés, et c'est la faculté du vouloir. Si mon mouvement est suspendu, bien que je veuille le continuer, l'opposition même que rencontre ma volonté m'amène tôt ou tard à comprendre qu'il y a, en face de moi, une réalité qui n'est pas la mienne, puisqu'elle contrarie mon action. « Action voulue et sentie d'une part, et résistance de l'autre, tel est le lien entre les êtres sentants et les êtres sentis : tel est le point de contact qui assure très certainement ceux-là de l'existence de ceux-ci. » Voilà M. de Tracy bien près de la théorie de Maine de Biran, à en juger du moins par la conformité des

(1) *Traité d'idéologie*, c. VIII.

expressions employées. Il semble s'en rapprocher encore plus lorsqu'il déclare que nous confondons, que nous identifions plus notre moi avec la volonté qu'avec toute autre faculté.

Il n'est pas jusqu'à Cabanis qui ne témoigne, lui aussi, d'une tendance marquée à entrer dans la même voie. Il ne faut pas, sans doute, lui demander sur ce point une théorie originale ; il reconnaît lui-même qu'il ne fait que suivre les traces de M. de Tracy ; toutefois, il semble comprendre plus distinctement que lui que la preuve du non-moi doit nécessairement donner, par contre-coup, le moi. Dans un langage auquel Maine de Biran n'aura rien à changer, il déclare que « la conscience du moi senti, du moi reconnu distinct des autres existences, ne peut s'acquérir que par la conscience d'un effort voulu ; qu'en un mot, le moi réside exclusivement dans la volonté (1). »

Il n'est guère possible de contester qu'il ait dû y avoir dans ces théories, dans ces expressions mêmes, un éveil d'abord, un encouragement ensuite pour la pensée encore incertaine et hésitante de notre philosophe. Il avait lu les Mémoires de M. de Tracy, et dans les réunions d'Auteuil, auxquelles il assista fréquemment pendant son premier séjour à Paris, avant l'époque de la révolution, il avait dû entendre plus

(1) Edition Peisse, p. 515.

d'une fois agiter de semblables questions et exprimer des idées analogues. Mais il faut bien reconnaître aussi que sous les ressemblances apparentes que nous venons d'indiquer, se cachait en réalité la divergence de vues la plus complète. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à demander à M. de Tracy et à Cabanis la définition des termes dont ils font usage. Qu'est-ce, en effet, pour le premier de ces deux philosophes, que cette volonté qui semble appelée dans sa doctrine à un si grand rôle? « C'est la faculté que nous avons de sentir ce que l'on appelle des désirs; elle est une conséquence immédiate et nécessaire de la propriété qu'ont certaines sensations de nous faire plaisir ou peine; elle n'est, comme nos autres facultés, qu'un résultat de notre organisation (1). » A propos de l'activité, c'est la même confusion, la même opposition absolue avec les idées de Maine de Biran. « Si par être actif, dit M. de Tracy, on entend seulement agir, sentir une sensation, un souvenir, un rapport, est une action comme sentir un désir; ainsi nous ne sommes pas plus actifs dans un cas que dans l'autre. Si, au contraire, par être actif on n'entend pas seulement agir, mais agir librement, c'est-à-dire d'après sa volonté, et si par être passif on entend agir forcément ou contre sa volonté, il n'y a peut-être pas

(1) *Traité d'idéologie*, c. v.

une action dont nous soyons moins les maîtres que de sentir ou de ne pas sentir un désir : ainsi, à ce compte, il n'y aurait pas en nous une faculté plus passive que celle de vouloir (1). »

Voulons-nous enfin être édifiés sur le véritable sens de ces expressions de Cabanis, si voisines de celles de Maine de Biran? nous n'avons qu'à tourner la page. Cabanis va prendre soin lui-même de nous montrer quelles idées différentes et opposées peuvent se cacher sous les mêmes mots : cette conscience du moi, cette volonté, il les fait pénétrer jusque dans les limbes de la vie fœtale; il ne se sert de la définition si peu sensualiste en apparence qu'il en a donnée, que pour conclure qu'elles doivent se rencontrer dans cette phase de la vie animale où l'être qui ne vit pas encore d'une vie propre semble réellement soumis aux lois d'une double passivité.

Nous pouvons maintenant apprécier exactement ce que notre philosophe doit à ses premiers maîtres. M. de Tracy a eu le mérite d'appeler l'attention sur les effets et les signes extérieurs de l'activité, sur ce qu'on pourrait appeler la contre-partie nécessaire de l'effort libre; il a le premier mis en lumière cette sensation musculaire qui, sans le secours de la vue ou du tact, nous avertit de la production

(1) *Traité d'idéologie*, c. v.

du mouvement ; par là, il a réellement servi Maine de Biran; il l'a servi encore en mettant en usage les termes d'activité, d'effort, que le sensualisme semblait avoir fini par oublier : les mots peuvent dans plus d'un cas mettre sur la trace des choses elles-mêmes. Mais, en somme, notre philosophe ne trouvait et ne pouvait trouver chez les idéologues que l'enveloppe verbale de sa future doctrine. Les disciples de Condillac se sentaient mal à l'aise dans la doctrine étroite où leur maître s'était enfermé; ils cherchèrent à l'élargir; mais le principe même de leur philosophie condamnait leurs efforts à l'impuissance. Tant qu'on reste convaincu que tout fait intérieur résulte directement ou indirectement de l'impression des objets extérieurs, comment pourrait-on s'élever jusqu'à la réelle intelligence d'une activité qui n'existe qu'à condition de sortir des profondeurs mêmes de notre être ? Tant qu'on ne voit dans tout le tissu de la vie mentale qu'une série d'effets constamment rattachés les uns aux autres, comment pourrait-on trouver dans leur enchaînement la notion d'une cause véritable ?

Aussi les philosophes de cette école qui se rapprochèrent le plus de l'idée d'activité n'ont-ils jamais considéré les faits actifs que par le dehors, sans pénétrer jusqu'au sentiment intime dont la vraie activité, telle que Maine de Biran l'a conçue, est inséparable.

C'est ainsi que, suivant Condillac, un être est actif quand la cause de l'effet est en lui, passif quand la cause de l'effet est hors de lui (1), définition qui permet bien à un spectateur étranger, comme le remarque Maine de Biran (2), de décider de l'activité ou de la passivité des faits, en considérant de quel point ils partent et quelle direction ils suivent, mais qui ne nous instruit pas plus de la véritable nature de l'activité, que la description des mouvements de la physionomie déterminés par une émotion douloureuse ou agréable ne ferait connaître à un être incapable de sentir ce que c'est que la peine ou le plaisir.

Quant à M. de Tracy, s'il est en progrès sur Condillac, parce qu'au lieu de considérer l'activité d'une manière toute générale et abstraite, il semble avoir cherché à la saisir dans un type réel et nettement déterminé, il est certain qu'il n'a aperçu de l'effort que la partie passive et négative à la fois. Il n'y voit que deux choses, en effet, l'impulsion fatale de la sensibilité qui nous entraîne, et dans laquelle nous sommes d'autant plus passifs que l'entraînement subi est plus violent; puis la limitation, la suspension de notre action par les obstacles extérieurs; d'un côté la fatalité subjective du désir, de l'autre la fatalité

(1) Voir la note déjà citée, c. II du *Traité des sensations*.

(2) Edition Cousin, p. 257.

objective de l'inertie matérielle. C'était bien de l'acte volontaire ne découvrir encore que les limites, en fermant les yeux sur le pouvoir même qui le constitue réellement.

III.

C'est au contraire le sentiment de ce pouvoir qui s'est tout d'abord comme imposé à l'esprit de Maine de Biran, et cela, semble-t-il, par cette raison même que le sentiment particulièrement vif de son impuissance à diriger le cours des affections sensibles devait le rendre particulièrement attentif aussi à tout ce qui, dans notre nature, contraste avec cette impuissance et rend possible cette prise de possession de soi-même à laquelle il aspirait. Il dut y avoir pour lui une véritable révélation le jour où, lassé de tant de vaines tentatives pour s'affranchir de la tyrannie des sensations, il fixa enfin son attention sur ces mouvements volontaires toujours prêts à notre commandement, que nous pouvons à notre gré faire naître ou cesser, prolonger ou suspendre, accélérer ou ralentir. C'était vraiment un monde nouveau qui se découvrait à lui, tout opposé à ce monde passif, fatal et mobile, dans lequel il s'était cru pour toujours enfermé. Et ce qui

devait le frapper avant tout dans ces faits trop peu étudiés encore, c'était ce caractère de constante disponibilité qui atteste la réalité de notre empire sur eux. Tandis que les sensualistes les avaient considérés seulement dans leurs rapports avec les désirs qu'ils servent d'ordinaire à réaliser, et par suite n'avaient vu en eux que l'effet plus ou moins direct, et comme le prolongement extérieur des impulsions sensibles, Maine de Biran les aperçut en eux-mêmes, entièrement détachés de tout antécédent étranger à l'action réfléchie qui en détermine la production. Toute notion du but vers lequel ils peuvent être dirigés semble disparaître de son esprit, pour ne laisser place qu'à cette idée dominante : tandis que tout ce qui tient à la sensibilité nous échappe ou se révolte, les mouvements volontaires dépendent de nous, ils sont à notre disposition, nous avons sur eux un plein et réel pouvoir. Cette antithèse fondamentale est clairement marquée dans un passage de l'introduction à l'*Essai sur l'habitude*, passage précieux, parce qu'il est la première expression que nous ayons conservée de l'idée mère de toute la doctrine.

« Que j'éprouve une douleur ou un chatouillement dans quelque partie interne du corps, et, en général, un sentiment de bien ou de mal être; que je sois dans une température chaude ou froide; qu'une odeur agréable ou fâcheuse me poursuive, je dis que

je sens, que je suis modifié d'une certaine manière; *il m'est évident que je n'exerce aucun pouvoir sur ma modification, que je n'ai aucun moyen disponible de l'interrompre ou de la changer*. Je dis donc encore que je suis ou que je me sens dans un état passif (1).

Au contraire, « que je meuve volontairement un de mes membres, ou que je me transporte d'un lieu à un autre, en faisant abstraction de toute autre impression que de celle qui résulte de mon propre mouvement, je suis modifié d'une manière bien différente que dans le cas précédent : *C'est bien moi qui crée ma modification, je puis la commencer, la suspendre, la varier de toutes les manières;* et la conscience que j'ai de mon activité est pour moi d'une évidence égale à la modification même. »

Analysons maintenant avec Maine de Biran ce sentiment de pouvoir, condition et accompagnement inséparable de tout mouvement volontaire; il nous fera entrer dans ce que la notion d'activité a de plus intime ou plutôt dans ce qui est vraiment et uniquement l'activité, dans ce qui en est non l'effet extérieur, mais le principe, la réalité même; il implique, en effet, le double sentiment de la causalité et de la liberté : savoir qu'on dispose d'un acte, qu'on est maître de le produire ou de ne pas le produire, c'est

(1) Edition Cousin, t. Ier, p. 21.

se sentir libre relativement à lui, mais c'est aussi sentir qu'on en est cause, qu'on le crée réellement, qu'on lui donne l'être par sa propre action. L'idée, ou plutôt le sentiment de la cause s'offrait donc tout naturellement aux premières méditations de notre philosophe, ressortant d'un fait auquel il n'avait manqué, sans doute, pour être aperçu plus tôt à son vrai point de vue, que d'être isolé, comme il le fut par Maine de Biran, de tout ce qui dans l'acte volontaire n'est pas vraiment la volonté. Et cette cause qui se connaît elle-même, qui se voit du dedans, n'est pas telle que l'avaient conçue les sensualistes, accoutumés à ne rien étudier que du dehors ; ce n'est pas un fait antécédent d'un autre fait, lié à lui par un rapport de succession constant ou nécessaire ; c'est une cause, vraiment cause efficiente, productive, dont l'énergie se révèle, s'atteste à elle-même, par cette sorte de tension ou de concentration interne qu'on appelle l'effort. Nous n'observons pas seulement en nous deux faits qui se suivent : l'acte de la volonté commandant aux organes, puis le mouvement ou la sensation musculaire qui en est le signe. Nous ne sommes pas dans l'état où se trouverait, suivant Bayle, cette girouette animée dont les mouvements suivraient toujours docilement et à point nommé les désirs. S'il en était ainsi, il serait peut-être difficile de défendre victorieusement le témoignage de la conscience contre

les attaques des philosophes qui refusent *à priori* à l'âme le pouvoir de remuer le corps, ou qui veulent ramener, ici comme ailleurs, le rapport de causalité à un rapport de succession. On pourrait soutenir, avec Leibnitz, que la détermination volontaire et les mouvements qui répondent à son appel forment deux séries parallèles et harmoniques, mais complétement séparées et sans action réelle l'une sur l'autre. Mais je ne me borne pas à désirer, ou, si l'on veut, à ordonner le mouvement, en laissant à l'organisme la tâche de réaliser par lui-même mon vœu ou mon commandement (1). Loin de là, mes membres sont inertes comme tout composé matériel, par conséquent indifférents au mouvement, du moins à tout mouvement qui ne résulte pas de l'impulsion toute fatale des lois de la vie physique. Pour les mouvoir, il faut que je triomphe de cette inertie, que je surmonte la résistance qu'elle m'oppose ; c'est une lutte véritable que j'engage contre les lois fatales de l'organisme. Je suis assuré d'en sortir vainqueur, il est vrai ; sans quoi on ne pourrait pas dire que j'ai le sentiment d'un pouvoir réel sur ces mêmes organes qui me résistent. Mais le sentiment du pouvoir n'exclut pas le sentiment de l'effort, il n'en devient que plus manifeste en se combinant avec lui. Qui pourrait me soutenir que je

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 448, et édition Cousin, t. IV, p. 77.

ne suis pas vraiment cause de mes mouvements volontaires, que je n'exerce pas d'action réelle sur mes organes, quand je sens ma force déployée, tendue, contre ce terme inerte, qui me résiste et qu'il faut ébranler ? Si je n'avais qu'un vœu à former pour être obéi, ma force pourrait gagner en intensité réelle, mais elle perdrait en intensité sentie, le pouvoir serait à son maximum, le sentiment du pouvoir à son minimum ; la facilité et la rapidité de l'action la déroberaient au regard. Mais s'il faut, au contraire, qu'elle lutte, qu'elle tende les ressorts de son activité pour s'opposer à l'organisme rebelle, qui pourrait douter encore de cette énergie sans laquelle il n'y a pas de lutte possible ni concevable ? On peut appliquer à la puissance motrice de la volonté ce qui a été souvent répété à propos de la force morale ; la lutte seule et l'effort contre les obstacles peuvent nous révéler à nous-mêmes et faire connaître aux autres ce que nous pouvons.

Si donc les mouvements volontaires dépendent de nous, c'est parce qu'ils sont réellement produits par nous, parce qu'ils sont les effets d'une cause ou d'une force qui s'identifie avec nous, et que nous saisissons par cette raison dans son acte même. Si, au contraire, les affections de la sensibilité ne dépendent pas de nous, c'est qu'elles ne sont pas notre œuvre, c'est qu'elles se produisent en nous sans nous ; les subir

malgré nous, c'est sentir que nous n'en sommes pas la cause, qu'elles n'ont pas en nous leur principe. Nous désirons naturellement le plaisir, nous fuyons la douleur, mais nous ne pouvons rien pour nous donner directement l'un et pour écarter l'autre. Alors même que les émotions agréables ou pénibles semblent naître et s'évanouir à l'appel de notre désir, nous apercevons entre elles et ce désir comme un vide, une solution de continuité ; nous sentons que cette coïncidence fortuite n'est pas le résultat d'une action qui nous appartienne, mais qu'elle provient du jeu variable d'influences étrangères qui, alors même qu'elles nous favorisent, nous font sentir leur indépendance.

Ainsi, à ne regarder en nous que cette partie toute passive de notre être, nous sommes comme enchaînés à la nature extérieure, soumis aux mêmes lois fatales qui pèsent sur toutes choses autour de nous ; notre existence se répand et se disperse, en quelque sorte, au milieu de ces objets indéfiniment variés qui viennent tour à tour imprimer en nous leur action. Seule la volonté, lorsqu'elle s'applique à la production des actes dont elle dispose, nous affranchit de cet assujettissement ; en nous découvrant notre pouvoir, elle nous fait une place à part au-dessus de ce monde que la fatalité gouverne, elle nous rend le sentiment d'une existence vraiment distincte et indépendante.

On ne s'étonnera pas que, parvenue à ce point, l'analyse des caractères opposés des phénomènes de la sensibilité et des actes de la volonté motrice ait éclairé d'un jour tout nouveau pour Maine de Biran la question de la conscience et de la véritable nature du moi. Que devient, en face des précédentes observations, la prétention des sensualistes de tout ramener en nous aux sensations, de tout expliquer par l'action des objets extérieurs? Loin d'admettre que les faits passifs soient l'homme tout entier, on peut se demander s'ils lui appartiennent réellement; car s'il en est le témoin, s'il les découvre à la lumière de la conscience, et par là les rattache d'une certaine manière à son existence, les distingue des faits purement externes qu'il n'aperçoit que par les sens, d'autre part, en reconnaissant qu'ils échappent à son pouvoir et qu'ils n'ont pas en lui leur cause, il s'en sépare, il les voit comme étrangers à son être propre (1); dans leur fatalité même, il aperçoit la marque évidente de leur extériorité. D'ailleurs, puisque ces faits ne viennent pas de nous, que pourraient-ils nous apprendre de nous-mêmes, si ce n'est que nous ne sommes pas?

Sentir, au contraire, que nous disposons des actes volontaires, que nous pouvons les produire à notre

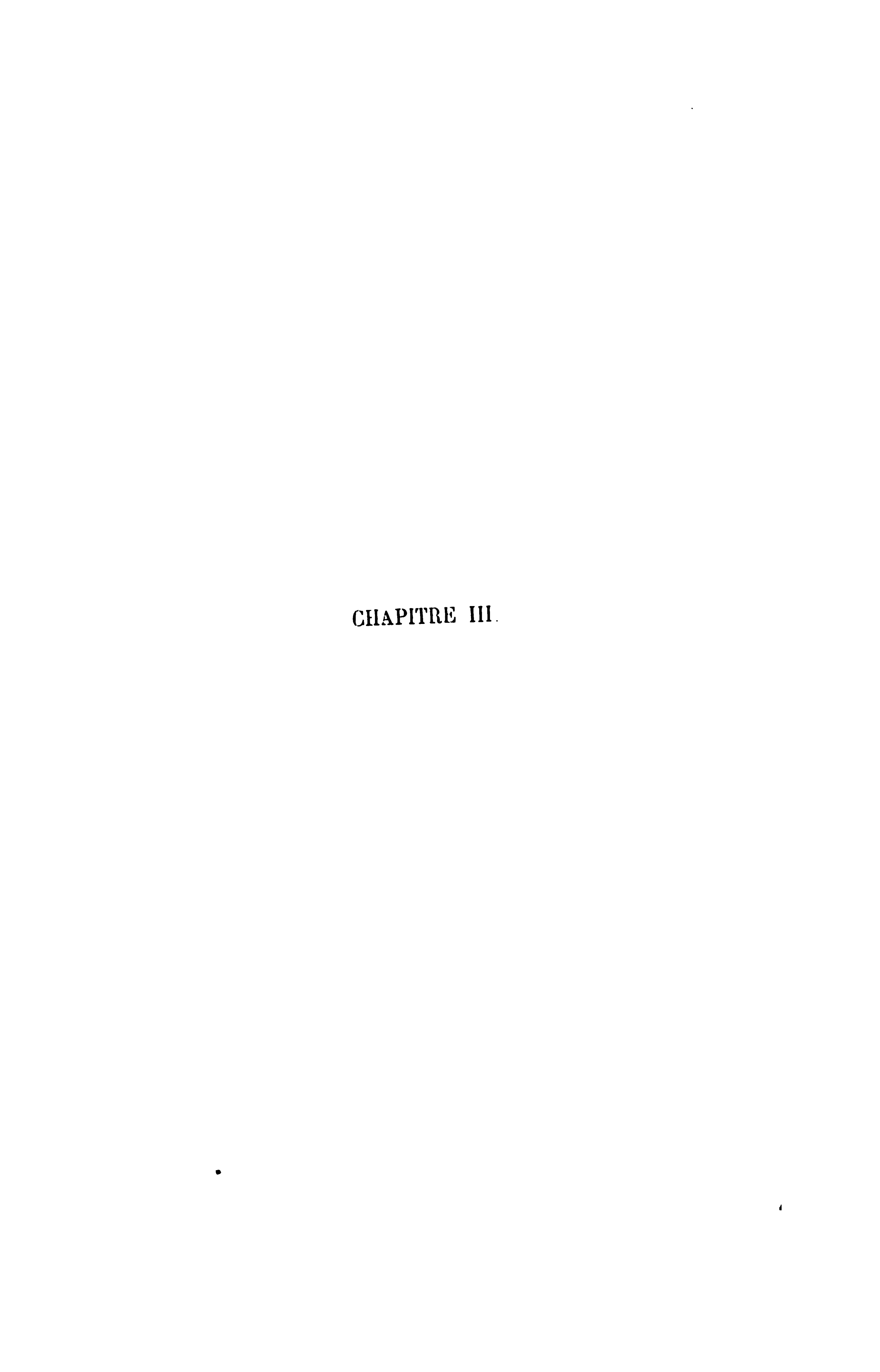
(1) Edition Cousin, t. II, p. 391, et t. IV, p. 253.

gré, que nous en sommes la cause et la cause unique, c'est les reconnaître pour essentiellement nôtres ; et comment les reconnaîtrions-nous pour nôtres s'ils ne nous faisaient apercevoir notre propre réalité ? Le sentiment de notre pouvoir sur eux, en nous apprenant qu'ils viennent de nous, nous instruit en même temps du véritable caractère de notre être ; en se découvrant comme nôtres, ils nous révèlent à nous-mêmes comme la cause active et libre qui se manifeste par eux.

Il ne s'agit donc pas seulement de rendre à l'activité méconnue la place que le sensualisme lui a refusée dans la science de la nature humaine ; le contraste entre ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas, rendu plus frappant par Maine de Biran par les dispositions de sa nature personnelle, tend naturellement à s'identifier dans son esprit avec l'antithèse de ce qui est mien et de ce qui n'est pas mien, du moi et du non-moi, à lui faire rejeter hors de notre être propre tous les faits passifs, pour concentrer notre personnalité dans l'activité libre et dans l'effort qui en est le type. Le sentiment de la causalité, méconnu ou nié par l'école sensualiste, devient ainsi le seul criterium à l'aide duquel le moi puisse, dans les faits complexes de notre nature, discerner ce qui lui appartient de ce qui ne lui appartient pas. Il s'identifie, pour notre philosophe, avec ce criterium de la perception interne que Locke semble

avoir formulé le premier en disant : L'âme ne peut être dite sentir ou agir qu'autant qu'elle s'aperçoit que c'est elle qui sent ou qui agit. C'est ce que Jouffroy, éclairé d'ailleurs par Maine de Biran, devait répéter un siècle et demi plus tard, en termes plus précis : « La conscience est le moyen de séparer les phénomènes qui dérivent des deux sources distinctes de la vie ; elle atteint ceux qui viennent du moi, parce qu'ils en viennent, elle n'atteint pas les autres, parce qu'ils n'en viennent pas. » Maine de Biran croit, comme ces philosophes, que le regard intérieur du moi peut seul opérer ce discernement si important et si délicat ; l'affirmation de la conscience est l'autorité indiscutable à laquelle il entreprend de rendre, en cette matière, toute sa valeur et sa portée véritable. Mais le sens des termes, dont l'emploi semble le mettre entièrement d'accord avec les autres philosophes, se transforme dans sa doctrine et y acquiert une valeur réellement différente. Nous venons de le voir, tout n'est pas jugé également mien par la conscience, dans le cercle même des faits qu'elle éclaire : s'agit-il des actes volontaires? les apercevoir, se les attribuer, pour le moi, c'est tout un ; mais pour les faits passifs de la sensibilité, si le moi les découvre aussi par la conscience, il ne les aperçoit que comme étrangers à lui. Ce serait donc admettre et rejeter à la fois le témoignage de la conscience, que de rapporter

indistinctement au moi tous les faits qu'il nous fait connaître, sans tenir compte des déclarations intimes par lesquelles le moi adopte en quelque sorte les uns et repousse les autres. Le respect même que l'on doit à la lumière intérieure exige qu'on fasse de ces déclarations le moyen unique de distinguer ce qui est nôtre et ce qui n'est pas nôtre, ou, plus exactement, ce qui est nous et ce qui n'est pas nous. Dès lors, l'idée fondamentale de Maine de Biran se dégage ; la double thèse dans laquelle se résume sa philosophie est posée; le sensualisme est convaincu d'avoir ignoré ou méconnu ce qui seul est vraiment nous en nous, pour ne considérer qu'une vie passive et fatale, dont nous nous séparons par le sentiment même de notre impuissance à en régler le cours. Il demeure établi, à la lumière des faits, en dehors de toute hypothèse, sans recourir à aucun principe *à priori*, à aucune définition, que le moi ne se connaît que comme la cause essentiellement active des faits volontaires, et, en particulier, des mouvements du corps, qu'il détermine par son libre effort. L'idée fondamentale de la doctrine de Maine de Biran est trouvée.



CHAPITRE III.

GENÈSE DES IDÉES DE MAINE DE BIRAN

(Suite).

Nous avons essayé d'expliquer dans le chapitre précédent comment l'idée mère de la doctrine de Maine de Biran s'est naturellement offerte et presque imposée à son esprit. Nous devons maintenant étudier les raisons qui se sont réunies pour justifier et démontrer à ses yeux ces premières indications de la conscience. Nous ne ferons ainsi que parcourir avec lui la suite des observations et des réflexions par lesquelles ses idées se sont éclaircies et développées, en présentant dans un ordre régulier ce qui trop souvent est demeuré confus dans son esprit et dans ses livres.

I.

Il faut placer en première ligne les raisons de fait, étroitement rattachées par leur nature même à celles qui ont été exposées plus haut, et destinées

d'ailleurs au rôle le plus important dans une doctrine qui a l'ambition de s'en tenir aux données de l'expérience et d'écouter uniquement la voix de la conscience.

I. La plus forte et la plus remarquable de ces preuves nous est fournie par une observation devenue presque banale aujourd'hui, mais que Maine de Biran a eu le mérite de mettre le premier en lumière, c'est que la conscience est inséparable d'un certain degré d'activité, et que sa clarté est toujours en proportion du degré de l'effort, tandis que toute manifestation de la sensibilité tient à obscurcir, parfois même à absorber le sentiment du moi. L'expérience prouve que la possession et la conscience de soi-même, le *compos* et le *conscium suî*, comme dit Maine de Biran, ne se séparent jamais complétement en nous et se supposent l'un l'autre. Jamais je n'ai de mon individualité un sentiment plus vif, une intuition plus distincte, que lorsque je parviens à faire taire la sensibilité, lorsque je me retire, en quelque sorte, de toutes les impressions venues du dehors. L'empire que j'exerce en pareil cas sur mon être, cette sorte de tension continue par laquelle je tiens à ma disposition mes facultés et mes organes, sans les appliquer encore à aucune action déterminée, semblent appeler ce retour sur moi-même par lequel je me saisis et me distingue de tout ce qui n'est pas moi. Et il n'y a pas là simple

concomitance d'éléments qui, tout en se rencontrant, ne se pénètrent et ne se confondent pas ; je sens clairement que si j'ai plus nettement conscience de moi-même, c'est parce que ce qui est le plus intime dans mon être s'offre aussi plus distinctement à mon regard ; que si je me vois mieux en ce cas qu'en aucun autre, c'est qu'aussi je suis plus véritablement et uniquement moi. Au contraire, « les mêmes causes physiques ou morales qui sont capables d'empêcher ou de suspendre le plein exercice de la volonté peuvent obscurcir ou absorber par là même le moi ou la personnalité. » C'est ce qui arrive, par exemple, « dans les états de manie ou de délire, d'ivresse, de somnambulisme, dans les passions véhémentes et subites, où l'individu, hors de toute connaissance, parce qu'il est en effet hors de lui-même, se trouve momentanément excepté de la classe des êtres intelligents et moraux (1). » Sans revenir à ces observations extrêmes, il est d'expérience que plus nous sommes vivement affectés, moins nous percevons et connaissons, moins le sentiment de notre existence personnelle est distinct. Dans ces entraînements de la sensibilité, il semble que je m'oublie, que je me perde moi-même ; je suis hors de moi, suivant l'expression si juste et si énergique du langage ordinaire ; cette

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 16.

vie fatale dont l'intensité redouble m'envahit comme quelque chose d'étranger, qui finit par se substituer à moi, qui obscurcit la conscience de mes actes et trouble la vue de mon intelligence. « Comment donc le même principe qui obscurcit et éteint si souvent en nous la lumière de la conscience pourrait-il en avoir été la source première (1)? » « Ainsi se vérifie directement ou par le fait même de conscience, que la faculté d'agir librement ou de commencer une série de mouvements externes ou internes est la condition première et nécessaire de la conscience de soi-même, ou du sentiment de sa propre existence (2). » C'est une sorte de contre-épreuve des premières affirmations recueillies plus haut.

D'autre part, le sentiment du moi, si nous le considérons, non plus dans un moment isolé, mais dans toute la suite de notre existence, a pour caractère essentiel l'identité ; c'est par cette identité qu'il se distingue précisément, de la manière la plus claire, de la série des phénomènes multiples et mobiles. Or, un tel caractère demeurerait absolument inexplicable et sans fondement dans l'expérience intérieure, si l'on continuait à ne voir en nous, comme les sensualistes, que la diversité constamment

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 225.
(2) Edition Cousin, t. IV, p. 17.

changeante des affections passives, des images venues du dehors, ou même des idées qui se succèdent sans relâche dans notre esprit. Seul, l'effort de la volonté, quelle que soit la nature des mouvements ou des opérations qu'il détermine, demeure en lui-même invariable et identique; il se répète, il se continue, il ne change pas; il nous rend toujours manifeste la même énergie active et le même pouvoir. Il est ainsi, de tout ce que nous pouvons apercevoir et connaître directement en nous-mêmes, le seul élément qui offre une base à l'affirmation de notre identité, qui la fasse sortir du domaine des croyances sans objet, pour la rattacher à la vue claire et immédiate d'une vérité de fait. A ce titre donc, il se présente encore en nous comme la condition nécessaire de la conscience; il s'identifie avec le sentiment du moi.

II. L'expérience ne justifie pas moins directement, aux yeux de Maine de Biran, la théorie négative qui rejette les sensations hors du moi; elle semble même offrir à notre philosophe le complément nécessaire de cette théorie en faisant ressortir l'attache directe des faits passifs de notre nature avec la matière, en découvrant en eux l'empreinte ineffaçable de ce monde extérieur, où ils ont leur cause et leur origine. Pures émotions de peine ou de plaisir, je les localise, je les rapporte à cette partie de mes organes qui s'est

trouvée soumise à l'action de la cause extérieure; images ou intuitions des qualités sensibles, je les projette naturellement hors de moi, dans l'espace extérieur, je les revêts de la forme de l'étendue. « Qui pourrait donc mettre en doute si un mode ou une impression quelconque de la sensibilité, naturellement localisé ou rapporté au corps, est ou non une manière d'être, ou un attribut du moi, qui n'a certainement aucun rapport à l'étendue ou à l'espace et au lieu (1)? » L'effort, au contraire, échappe à toute localisation, et se met naturellement en dehors de cet organisme qui lui résiste et auquel il commande. « Nous attribuons aux pieds, remarque très bien d'Alembert, le mouvement comme la sensation; pourquoi n'attribuons-nous pas de même aux pieds la volonté de marcher? Je réponds très simplement : C'est que la volonté est identique au moi, qui ne peut se voir comme objet au dehors, ou se mettre, pour ainsi dire, en relief hors de lui-même (2). » Non-seulement donc je sens que les phénomènes passifs ne sont pas miens, parce que leurs continuelles violences me font trop clairement entendre qu'ils ne dépendent pas de moi; mais ils portent en eux la marque d'une nature opposée à la mienne; je ne les

(1) Edition Cousin, t. II, p. 391. — Cf. id., t. III, p. 37.
(2) Id., t. II, p. 392.

aperçois « qu'en les distinguant de moi-même, et en les attribuant à un lieu du corps organique ou de l'espace qui n'est pas en moi (1). »

Cette union étroite des sensations et de l'organisme se manifeste d'une manière plus sensible encore par ce fait même, qu'il est possible à la science du corps de déterminer les conditions ou causes physiologiques de leur production. On peut, dit Maine de Biran, qui semble se complaire à faire ici la part la plus large possible à des prétentions que le spiritualisme a souvent combattues, on peut « les étudier dans leurs causes instrumentales, les diviser, les circonscrire, les disséminer en quelque sorte dans les diverses parties du corps où ils ont leur siége (2). » C'est à ce point « qu'une intelligence supérieure lirait peut-être dans le jeu des organes impressionnés les diverses affections ou passions qui résultent immédiatement de ce jeu, à peu près comme nous lisons dans les caractères écrits les idées d'un auteur (3). » Les affections de la sensibilité, des représentations des sens, sont, aux yeux de notre philosophe, « les produits immédiats et *indivisibles* des fonctions vitales, » les signes visibles pour la conscience des mouvements internes ou des changements d'état de l'organisme. La phy-

(1) Edition Cousin, t. II, p. 391.
(2) Id., ibid., p. 58.
(3) Id., ibid., p. 52. Cf. *Œuvres inédites*, t. III, p. 364, 365.

siologie est donc dans son droit en réclamant de tels faits pour siens, en cherchant à « les lire ou à les interpréter du dehors dans les organes où ils sont empreints (1). » Seule encore, la volonté reste en dehors et au-dessus de toute explication physiologique : la science la plus parfaite de la machine animale, en nous apprenant à mieux connaître le mécanisme des mouvements que la volonté dirige, ne pourrait rien ajouter à la connaissance immédiate que la force active et libre a d'elle-même. Qu'importe que l'on parvienne, par exemple, à déterminer dans l'organisme le point précis où aboutissent les ressorts qu'elle fait mouvoir ? Alors même que ce centre moteur serait trouvé, la volonté, qui n'agit sur lui qu'en s'en séparant par le sentiment même de l'effort, demeurerait également inaccessible à tout regard autre que celui de la conscience.

II.

Qu'on se rappelle maintenant la théorie de la conscience exposée dans notre second chapitre, on apercevra sans peine comment devaient se rejoindre,

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 362.

dans la pensée de Maine de Biran, les questions que cette théorie l'amenait à se poser et les idées nouvelles à la naissance desquelles nous venons d'assister; on verra sortir de cette sorte de confrontation une justification nouvelle et particulièrement importante de la séparation de plus en plus profonde établie par notre philosophe entre la passivité et l'activité.

Toute pensée implique pour le sujet pensant la conscience de soi; cette conscience, à son tour, n'est possible que par un acte dans lequel le sujet s'aperçoive et se saisisse en lui-même, isolé de tout ce qui n'est pas lui. Tels sont les deux points essentiels de la théorie de Maine de Biran; le premier ne lui est pas particulier, il le retrouvait déjà vaguement indiqué par Locke, dans la distinction que ce philosophe établit entre la sensation pure et l'idée de sensation, et marqué avec la plus grande précision par Leibnitz dans sa définition de l'aperception, ce privilége de la monade pensante : *Aperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta* (1). Mais il ne suffit pas, nous l'avons vu, de constater la présence de cet élément réflexif de la connaissance; il faut l'expliquer, et c'est lorsqu'il s'agit des conditions que cette explication impose, que la doctrine de Maine de Biran prend un caractère original et personnel. Pour comprendre les

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 204.

exigences particulières de notre philosophe sur ce point, il faut, semble-t-il, se rappeler quelle était contre les affirmations de la métaphysique cartésienne, relativement aux substances ou aux causes, la grande objection des sensualistes. On traitait ces réalités métaphysiques d'abstractions réalisées ; on niait qu'il fût possible d'en obtenir une connaissance positive et scientifique, et cela parce qu'elles n'ont pas d'existence à part, parce qu'elles disparaissent derrière les modes ou les effets avec lesquels elles se confondent, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de devenir en elle-mêmes, en dehors de ces modes ou de ces effets, l'objet d'une vue distincte de l'esprit. Pour que la substance ou la cause donnât lieu à une science véritable, il faudrait donc, au gré des sensualistes, que nous pussions la connaître autrement que par abstraction, c'est-à-dire la saisir en elle-même dans un fait spécial où elle se présenterait à nous, non plus perdue dans un mélange dont les éléments sont inséparables, ou dissimulée derrière un intermédiaire qu'il est impossible d'écarter, mais réellement séparée de tout ce qui n'est pas elle, et offrant ainsi à l'intelligence une prise directe et sûre. Or, c'est précisément cette condition que Maine de Biran réclame dans la théorie de la conscience, et hors de laquelle il juge le sentiment du moi inexplicable.

Peut-être aussi l'habitude constante de se considé-

rer et de s'examiner lui-même n'a-t-elle pas été sans influence pour fixer en ce sens sa pensée. A force de se regarder penser, le spectateur intérieur a fini par se séparer plus complétement chez lui que chez les autres hommes de l'objet de sa contemplation assidue, et il a dû, par suite, arriver plus facilement à la conviction que le sujet pensant peut et doit, en effet, s'isoler de tout le reste pour se réfléchir sur lui-même. Toujours est-il que ses vues s'écartent sensiblement, sur ce point capital, de celles mêmes des philosophes qui se sont le plus directement inspirés de lui. La connaissance du sujet pensant par lui-même ne s'explique pas, à ses yeux, par une distinction purement logique entre le moi et les phénomènes, par une vaine abstraction qui, dans une réalité unique, isole idéalement l'une de l'autre deux faces ou deux points de vue différents aux yeux de l'esprit, mais identifiés dans le fait. Une telle abstraction est bien possible pour le spectateur étranger qui, du dehors, fixant son attention sur une partie de l'objet qu'il considère, « la détache, en quelque sorte, du tout auquel elle appartient, et lui attribue momentanément une existence à part, que l'emploi des signes du langage complète et rend permanente (1). » Mais comment le sujet pensant, qui se regarde du dedans,

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 195.

pourrait-il rompre par une division factice l'unité de son être et se distinguer des phénomènes, si cette unité était réelle, si le moi et le phénomène, réellement inséparables, s'absorbaient en quelque sorte l'un dans l'autre? Comment expliquer cette abstraction par laquelle se trouveraient mis l'un hors de l'autre des éléments qui, dans la réalité, ne seraient pas deux, mais un seul? « Il faut donc reconnaître le caractère d'une véritable dualité dans le fait de conscience réduit à la plus simple perception d'un mode quelconque, le sujet qui sent ou qui perçoit étant toujours distinct de la modification, non par abstraction, mais par le fait (1). Par suite, pour que la conscience soit possible, il faut que les éléments de cette dualité existent, et que de lui-même le moi puisse se mettre en dehors de tout ce qui, bien qu'associé à son existence, lui demeure réellement étranger.

Examinez maintenant, ce programme en main, les phénomènes passifs de la sensibilité; à ces preuves de fait qui tendaient à nous les faire repousser hors de notre être propre, va s'ajouter la démonstration de leur impuissance absolue à faire naître par eux-mêmes le sentiment du moi, et par conséquent à s'éclairer de la lumière de la conscience. Considérez,

(1) Edition Cousin, t. II, p. 382. Cf. même tome, p. 115, et *Œuvres inédites*, t. III, p. 341.

en effet, un être réellement réduit à cette sorte de phénomènes, la statue de Condillac, par exemple, ou, si vous voulez remplacer l'hypothèse par la réalité, l'enfant pendant le premier temps de sa vie, l'animal pendant toute la durée de la sienne. Un objet extérieur agit sur lui ; ce sera, pour conserver l'exemple de Condillac, une rose dont le parfum frappera son odorat ; retrouvera-t-on dans la sensation qui se produit sous cette influence cette dualité sentie sans laquelle, aux yeux du philosophe, il n'y a pas de conscience? On pourrait être tenté de le croire au premier abord, si on se laisse entraîner par les habitudes tout objectives de l'esprit et du langage, auxquelles les philosophes eux-mêmes ont tant de peine à résister; car évidemment cet être sensitif existe, et il est modifié d'une certaine manière par l'objet sensible ; il y a donc là, d'une part un sujet, et d'autre part une sensation, qui est à ce sujet ce que la manière d'être est à l'être qu'elle modifie ; ces deux termes sont à la fois coexistants et distincts ; n'est-ce pas assez pour exister et rendre possible la conscience? Oui, sans doute, répondra Maine de Biran (1), pour vous qui considérez du dehors l'être sensitif et qui concevez objectivement son existence, il y a en lui deux choses bien distinctes : l'être qui sent et la modi-

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 423, et édition Cousin, t. III, p. 218.

fication sentie. Mais il ne s'agit pas de ce que l'être sensitif est pour vous ou pour n'importe quel spectateur étranger; il s'agit de ce qu'il est pour lui-même, si toutefois on peut appliquer ici des expressions qui n'ont de sens que pour un être vraiment conscient; peu importe qu'il existe, s'il ignore son existence, s'il ne peut se distinguer de sa sensation et se mettre en dehors d'elle. Or, c'est là précisément ce que la nature de l'être passif rend impossible. Puisqu'il ne produit rien de lui-même, mais reçoit tout du dehors, quel fondement peut-il y avoir dans sa nature pour un acte par lequel il se distingue de la sensation et se mette en dehors et au-dessus d'elle, de manière à apercevoir d'une part son existence et d'autre part sa modification (1)? Comment le passif se distinguerait-il en lui du passif, le même du même? Est-ce la cause extérieure qui pourrait faire naître en lui, avec le sentiment de l'impression qu'elle détermine, la conscience de sa propre réalité, et qui susciterait, en quelque sorte, du dehors, un témoin intérieur à l'effet qu'elle produit (2)? Il faut le reconnaître : fatalement répandue dans des faits sans suite et sans lien, une telle existence est nécessairement tournée tout entière vers le monde extérieur; elle ne peut, qu'on

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 422, 423.
(2) V. édition Cousin. t. II, p. 188, 189.

nous passe l'expression, avoir de dedans. Impuissant à se distinguer de la sensation qu'il subit, l'être passif s'identifie avec elle, se perd et s'absorbe en elle ; il la devient, suivant l'énergique expression de Condillac, et se trouve, par conséquent, aussi incapable de la connaître que de se connaître lui-même. Il sent, et il ne sait pas qu'il sent ; il vit, et il ne sait pas qu'il vit :

Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ.

Dira-t-on que la conscience, qui ne s'éveille pas lors de la première sensation, ressort peu à peu de la suite même des sensations ; que l'être, « distinguant dans cette série de faits quelque chose de variable et quelque chose de constant, du variable fait ses modifications, et du constant son moi (1) ? » « Il s'agit alors de savoir comment un être qui n'a en lui que du variable pourra transformer ce variable en constant ; » car toutes les sensations reçues du dehors varient également, comme les objets qui les causent. Et si le sujet sentant s'identifie réellement avec chaque sensation, comme on vient de le montrer, comment se distinguerait-il de leur série elle-même ? Si chaque sensation, prise en particulier, est nécessairement inconsciente, comment un ensemble de

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 221, 222. Cf. *Œuvres inédites*, t. III, p. 425, et édition Cousin, t. II, p. 189.

faits inconscients pourrait-il produire la conscience? Si cette conscience du moi, en admettant qu'elle puisse se produire, n'est qu'un fait passif, une sensation comme les autres, comment demeurerait-elle identique, comment ne s'altérerait-elle pas plus que toutes les modifications sensibles, par cela seul qu'elle dure plus longtemps qu'elles? On aura beau multiplier les explications subtiles, on ne pourra faire « que le sujet un et identique qui perçoit les modifications sensibles, en se distinguant de toutes, soit le résultat de leur combinaison (1). » L'être purement sensitif est par la passivité même de sa nature condamné à l'inconscience; il n'y a pas de moi possible pour lui.

III.

Il en est tout autrement de la force active et libre que manifeste l'exercice de la volonté. La spontanéité de son action la met en opposition avec tout ce qui vient du dehors, et provoque ainsi ce retour sur elle-même sans lequel la liberté serait inconcevable; la dualité des termes impliquée dans la lutte de l'effort

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 399.

et de la résistance, comme dans le rapport de la cause à l'effet, fournit au sein même de l'acte du moi la base nécessaire à la réelle distinction du moi et du non-moi; enfin la possibilité d'apercevoir l'effort isolé de toute impression sensible, et de surprendre ou, tout au moins, d'entrevoir les affections de la sensibilité séparées de tout exercice de notre activité, donne complète satisfaction aux exigences indiquées plus haut, en prouvant que le moi peut se saisir, dans son acte propre réellement séparé de tout phénomène, de toute modification qui n'a pas en lui son origine.

L'être sensitif ne se modifie pas lui-même; c'est au dehors de lui qu'est la cause de ces sensations dont il est impuissant à se distinguer. Au contraire, l'énergie qui se déploie dans l'effort a en elle-même le point de départ de son action; elle n'obéit pas à une impulsion étrangère; elle n'est pas effet en même temps que cause; elle est vraiment et uniquement cause; elle est donc par elle-même la seule raison qui la détermine à agir. Ce que nous révèle immédiatement l'effort, c'est l'autonomie absolue de l'activité qui se développe et s'épanouit en lui; mais cette autonomie, cette initiative des actes produits, appelle et suppose la conscience; elle en implique à la fois, peut-on dire, la possibilité et la nécessité; la possibilité, parce que ne relever que de soi, c'est ne

se confondre avec rien autre et pouvoir être aperçu en soi et par soi ; la nécessité, parce qu'une force ne peut être maîtresse d'elle-même si elle n'a pas le sentiment de son existence dans le sentiment de son pouvoir.

La lumière intérieure de la conscience jaillit donc de la même source d'où découle la véritable activité. Mais cette lumière ne se concentre pas sur le sujet de l'effort, elle éclaire nécessairement un terme étranger dont le sujet se distingue sans pouvoir s'en séparer. La conscience de l'effort suppose nécessairement, en effet, le sentiment de la résistance que cet effort s'applique à surmonter ; le sentiment de la résistance est, à son tour, impossible et inexplicable sans la conscience de l'effort que cette résistance provoque et limite en même temps. Mais ce qui me résiste, ce qui s'oppose à l'exercice de mon activité, ce qui l'oblige à la lutte, évidemment ce n'est pas moi-même ; quelle que soit la nature de ce terme résistant, son conflit avec la force qui m'est propre le manifeste immédiatement à la conscience comme autre que cette force. L'effort suppose donc deux termes qui, bien qu'absolument différents et opposés, ne peuvent cependant être isolés l'un de l'autre sans cesser d'être ce qu'ils sont. Ils ne se comprennent que dans leur rapport et dans leur opposition, en face l'un de l'autre ; car, sans résistance, il n'y a pas lieu à

l'effort, et comment concevoir la résistance si l'on supprime la force à laquelle elle fait obstacle? De l'effort résulte donc nécessairement pour le moi le sentiment d'une dualité dont les termes, par un privilége vraiment unique, apparaissent à la fois comme distincts et inséparables, si bien qu'il est également impossible de les concevoir autrement que comme opposés l'un à l'autre et de les supposer un seul instant désunis (1).

A cette première dualité s'en rattache étroitement une seconde : celle de la cause et de l'effet. Quand la libre énergie motrice, en se déployant, a surmonté la résistance, un élément nouveau se présente à l'analyse : c'est le mouvement qui, tout à l'heure, était le but de la volonté, et qui maintenant en est l'effet. Que ce mouvement soit aperçu en lui-même, ou que je sois averti de sa production par cette sensation spéciale qui s'attache à la contraction des muscles, il m'apparaît comme le produit de mon activité, comme la réalisation et la manifestation de mon pouvoir. L'acte de ma volonté, cause du mouvement, et le mouvement lui-même, effet de cet acte, ne sont pas deux faits séparés et entre lesquels il faille chercher hypothétiquement une sorte de passage ou de transition; ce sont les deux éléments d'un

(1) V. *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 216.

même fait, les deux termes d'un même rapport; ils ne peuvent être isolés l'un de l'autre sans changer de nature; car la cause ne se sent cause que par la production de son effet; l'effet lui-même n'est aperçu comme tel, que si la conscience le rattache à l'opération de sa cause. Supprimez le mouvement, la force demeure inconsciente et s'ignore elle-même; ne pas mouvoir pour elle, c'est ne pas agir et demeurer à l'état de virtualité pure. Supprimez l'effort, l'énergie causale de la volonté, le mouvement, à son tour change de caractère; il peut se produire encore sous l'impulsion des lois vitales, il peut être extérieurement et, en tant que mouvement, absolument semblable à ce qu'il était tout à l'heure, mais il n'est plus effet; loin de sentir qu'il émane de mon pouvoir, je sens qu'il n'est pas mon œuvre, qu'il se produit en moi sans moi. Cela est si vrai que, pour mettre en pleine lumière le sentiment de la causalité que nous donne l'effort, il n'y a pas d'argument plus fort et plus convaincant que cette comparaison entre deux mouvements, tout semblables par le dehors, mais dont l'un est déterminé par l'action de la volonté, tandis que l'autre est le résultat de quelque influence physique ou physiologique. Mais, tout inséparables qu'ils sont l'un de l'autre, la cause et l'effet ne demeurent pas moins réellement distincts au regard de la conscience. Si je n'ai le sentiment de

l'un que par celui de l'autre, je n'en sais pas moins clairement que l'un n'est pas l'autre, que l'un est hors de l'autre.

L'effort est l'acte d'une force qui se porte d'elle-même à l'action, mais ce n'est pas l'acte d'une force dont l'action revient sur elle-même et se prend elle-même pour terme de son déploiement. « Il est impossible de concevoir une force agissante sans un terme d'application ou de déploiement (1). » Comment le même être pourrait-il à la fois agir et pâtir, et réunir en lui deux états contradictoires, exclusifs l'un de l'autre ? Rien n'est plus éloigné de la pensée de Maine de Biran que cette doctrine qui voit dans l'effort lui-même l'effet de la force active, et qui renferme ainsi la cause et l'effet dans les limites de la même existence. Il déclare expressément lui-même que « dans l'effort voulu seul, il n'y a pas un sentiment de rapport dont la force absolue de l'âme serait le premier terme, tandis que l'action ou le vouloir, même non exécuté et non suivi d'effet, serait l'autre (2). » Il répéterait volontiers avec Leibnitz que nous ne voulons pas vouloir, mais que nous voulons agir. L'effort n'est donc pas l'effet de mon activité, il

(1) Expressions du manuscrit inédit sur l'*Aperception immédiate*. Cf. édition Cousin, t. II, p. 201. « La psychologie n'admet pas plus de force sans organe que de corps vivant sans impression de plaisir ou de douleur.»

(2) Edition Cousin, t. II, p. 376.

est cette activité elle-même, manifestée par son exercice ; il n'est pas distinct de l'énergie motrice, il en est le déploiement. Entre cette énergie considérée indépendamment de l'effort et l'effort lui-même, il y a le rapport, non de la cause à l'effet, mais de la puissance à l'acte. La force agissante ne se cache pas dans un mystérieux inconnu, derrière un effet seul perceptible ; elle se découvre à la conscience dans sa réalité la plus intime ; mais « son existence n'est un fait pour le moi qu'autant qu'elle s'exerce, et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle peut s'appliquer à un terme résistant ou inerte (1). » Son véritable, son unique effet, est donc le mouvement, ou plus exactement, la contraction musculaire dont ce mouvement est le résultat ; et ce mouvement, cette contraction, bien qu'ils puissent seuls donner au sujet de l'effort la conscience de son action et de sa réalité, n'en sont pas moins aperçus comme extérieurs à lui, et rejetés par la conscience même dans une existence étrangère. Je m'unis au mouvement que j'opère pour l'effort (2), puisque je m'en sens cause ; mais, en même temps, je m'en sépare, puisque je sens qu'il se réalise hors de moi dans le terme dont l'inertie a par sa résistance provoqué mon effort, et que la sensation mus-

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 47.
(2) Edition Cousin, t. II, p. 80.

culaire, qui m'avertit directement de sa production, s'objective dans l'étendue de mes organes. C'est une abstraction active, suivant l'expression de Maine de Biran, une abstraction naturelle, pourrait-on dire encore, qui ne crée pas une distinction factice entre des éléments réellement indivisibles, mais qui reconnaît et affirme une séparation réelle entre deux natures manifestement opposées au regard de la conscience, entre deux termes qui sont réellement hors l'un de l'autre. Et je n'ai pas besoin, pour apercevoir cette séparation, de sortir en quelque sorte de moi-même pour me considérer en dehors comme un objet étranger ; c'est du dedans que, d'elle-même, elle s'offre et s'impose à moi.

La conscience est donc inhérente à l'exercice de la libre activité. Je ne puis faire effort sans connaître que j'existe, et je ne puis connaître que j'existe sans faire effort. Cette force « qui commence l'action et le mouvement, sans y être contrainte par aucune autre cause qu'elle-même (1), » c'est précisément ce témoin intérieur qui manquait aux sensations de l'être passif ; c'est ce moi qui ne peut résulter de la combinaison des modifications sensibles, mais qui se reconnaît et s'atteste à lui-même sa propre réalité, en se séparant d'elles pour les connaître et les juger.

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 244.

IV.

Mais il ne suffit pas d'avoir ainsi prouvé par les faits et le raisonnement que l'activité est consciente et la passivité inconsciente. Il faut faire un pas de plus encore, en démontrant que les éléments actifs et passifs, presque constamment mêlés et comme confondus les uns avec les autres dans notre expérience actuelle, peuvent être conçus dans un réel isolement, que le sentiment du moi attaché aux premiers peut subsister en l'absence de toute impression, de toute représentation sensible, comme, réciproquement, les affections ou les intuitions passives peuvent se suivre, s'entraîner dans leur cours changeant et capricieux, sans être accompagnées d'aucun degré de conscience. Sur ce point capital, nous ne pouvons mieux faire que de laisser parler Maine de Biran lui-même. Nous n'avons d'ailleurs que l'embarras du choix entre les textes décisifs qui nous révèlent à quel point la possibilité d'une telle démonstration préoccupait son esprit (1). « On ne peut nier, dit-il dans la première

(1) « On a demandé inutilement à Leibnitz et à Locke en quoi consiste cette aperception immédiate interne qui se joint aux divers modes de la sensibilité et de la pensée et n'est aucun de ces modes particuliers. L'impossibilité absolue, pour nos philosophes, de répondre à cette ques-

partie de l'Essai sur les fondements de la psychologie, que toute perception complète ou actuelle comprend, avec le sentiment du moi simple, un et constamment identique à lui-même, la représentation ou l'intuition de quelque chose, soit objet, soit impression sensible, variable ou différente de ce moi. C'est là un fait, une donnée actuelle, un point de départ d'où l'analyse pourra partir pour décomposer encore, ou pour s'assurer qu'il n'y a plus lieu à aucune décomposition ultérieure. Mais la dualité constatée, reconnue d'une manière aussi générale, est-elle vraiment primitive et indécomposable ? C'est ce que nous affirment des philosophes, qui ont même attribué toutes les illusions et les écarts des systèmes abstraits aux vaines tenta-

tion et de concevoir sous une forme sensible ou réfléchie chacun de ces éléments distingués et séparés l'un de l'autre, a pu faire croire qu'il ne s'agissait que d'une distinction logique établie entre de purs éléments abstraits. Ainsi ont semblé justifiées les critiques des sensualistes ou des sceptiques, qui leur reprochent de réaliser des abstractions, de prendre pour une réalité distincte ce qui n'est rien que la succession des phénomènes de notre existence. Mais, si l'on parvenait à démontrer, d'une part, qu'il y a un fait réel, unique dans son genre, qui révèle le sujet pensant à lui-même, et qui peut se produire sans être actuellement et individuellement uni à aucune affection passive de la sensibilité ou à aucune représentation extérieure, et, d'autre part, qu'il y a une classe d'impressions sensibles ou d'affections internes, d'où la personnalité individuelle et toutes les formes qui y sont inhérentes se trouvent exclues, ne pourrait-on pas donner une *base réelle et positive* à cette distinction entre la réalité une et identique du moi, d'un côté, et les phénomènes variables et multiples, de l'autre; justifier, en un mot, par une distinction réelle, ce qui semble, dans les systèmes des philosophes, n'être qu'une abstraction logique ? » (*Œuvres inédites*, t. Ier, p. 203.)

tives faites pour expliquer et analyser la dualité qu'ils admettent comme primitive, et par là même inexplicable. Néanmoins, ce point de vue qui s'applique à notre expérience réfléchie, actuelle, peut-il s'appliquer également à l'origine de nos facultés et de notre existence aperçue ? Le sentiment du moi a-t-il été uni d'une manière aussi intime, aussi indivisible, aux impressions affectives ? L'est-il même toujours également à toutes les affections que nous pouvons éprouver dans notre manière actuelle de sentir et de percevoir ? N'y a-t-il pas des degrés de variation en plus et en moins, et de cette expérience même ne pouvons-nous pas induire avec fondement que le sentiment du moi ou d'individualité personnelle n'a pas nécessairement commencé avec les impressions de la sensibilité, et ne leur est pas essentiellement inhérent ? Ne pouvons-nous pas conclure, par suite, que l'espèce de dualité qui constitue notre perception complète actuelle n'est pas réellement primitive, mais que ses éléments ont pu être réellement séparés dans l'origine, et peuvent être conçus ainsi l'un hors de l'autre, *non pas seulement dans un point de vue purement abstrait, mais dans certains modes réels et positifs de notre existence* (1) ? »

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 145. — Cf. *id.*, t. III, p. 345. — « Lorsqu'on voit qu'un composé varie dans l'agrégation plus ou moins forte

Mais pour rendre une telle distinction possible, il faut que « la psychologie remonte jusqu'aux premiers rudiments de notre constitution intellectuelle, qu'elle en sépare tous les produits de nos habitudes, de nos impressions fortuites et accidentelles, pour distinguer ce qui est primitif de ce qui est acquis, ce qui est inséparable de la première fécondation du germe intellectuel, de ce qui détermine son développement ultérieur (1). » Ici l'observation intérieure, qui se borne à constater la dualité actuelle des éléments de notre être, et ne cherche pas à la décomposer en ses éléments, afin d'en démontrer la réelle distinction, ne suffit plus ; il faut recourir à l'expérience intérieure, qui tourmente la nature, comme le dit Bacon, et qui, sous les faits qui se montrent, va découvrir ceux qui se cachent.

« Ecartons, en effet, toutes les causes d'impressions étrangères : que les yeux soient ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue dans le silence de la nature, l'air et tous les fluides ambiants en repos, les instruments de la vie organique dans un parfait équilibre ; que le corps reste immobile, mais que tous ses muscles soient contractés par un effort voulu ; ce degré d'effort nécessaire pour que chaque sens soit apte à

de ses éléments, on est bien porté à les concevoir dans un état de séparation totale. » (Manuscrit inédit de l'*Aperception immédiate*.)

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 73.

apercevoir les impressions, alors même qu'ils ne sont excités par aucun stimulant, mais seulement activés par la force vivante de vouloir et d'intention, cet effort, dis-je, ou le sentiment intime qui s'y rattache, constituera à lui seul l'individualité personnelle ou le moi (1). » Le sentiment de cette individualité sera donc bien réellement séparé « de toute impression accidentelle externe, de toute sensation ou représentation. » Ce ne sera pas, sans doute, la connaissance de l'âme, ou de la force considérée en elle-même et en dehors de tout rapport avec le monde extérieur, puisque l'effort n'est possible que par ce rapport même et suppose l'action motrice exercée par la volonté sur l'organisme ; mais le mouvement et la sensation musculaire attachée à sa production étant alors l'effet de notre détermination, ils ne peuvent être confondus avec les faits réellement passifs, avec les sensations qui ont leur cause hors de nous et qu'il ne dépend pas de nous de produire ; le rapport étroit qui les rattache à l'action de la force libre les met à part de tous les autres phénomènes, et permet d'affirmer « que ni l'un ni l'autre des deux termes de l'effort n'est constitué en dépendance des impressions du dehors (2). »

Cet état d'indépendance et d'isolement peut-il se

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 42. — Cf. *id.*, t. III, p. 345. — Edition Cousin, t. IV, p. 241 ; t. II, p. 395.

(2) *Œuvres inédites*, t. III. p. 345.

réaliser? Y a-t-il quelque expérience positive dans laquelle notre être se trouvant soustrait à toute influence extérieure, il n'y ait place en nous que pour la tension intérieure de l'organisme sous la pression de l'effort? Il semble difficile de l'admettre; car il faudrait, en ce cas, que nous fussions, pour un temps plus ou moins long, détachés de cet univers, dont notre organisme fait partie, élevés au-dessus du milieu matériel, hors duquel la vie du corps est impossible. Les termes mêmes de Maine de Biran indiquent bien d'ailleurs que c'est là, pour lui, une possibilité plutôt qu'une réalité; mais cette possibilité suffit pour satisfaire aux exigences de l'espèce de programme que nous avons précédemment indiqué; elle rend concevable la séparation du moi et des phénomènes, qui, dans les autres doctrines, demeure réellement incompréhensible; elle l'explique et la justifie; elle la fait entrevoir comme la limite dont, à force de nous abstraire des agitations de la vie sensible, nous pouvons nous rapprocher toujours davantage.

La seconde partie de la thèse présente plus de difficultés : chercher à établir par les faits que les sensations peuvent être réellement isolées du sentiment du moi, n'est-ce pas tenter de faire voir ce qui ne peut être vu et de rendre consciente l'inconscience? Maine de Biran le reconnaît lui-même : « Nous ne pouvons nous faire d'idée objective des affections in-

conscientes, car elles sont des effets des mouvements organiques, sans ressemblance avec leurs causes; nous ne pouvons nous en faire d'idée subjective, puique le moi n'a pas été présent, et qu'il est impossible que le moi se rende compte d'un état d'où il se trouve exclu par hypothèse (1). L'expérience intime paraît, de son côté, donner un démenti à la théorie de notre philosophe, car elle nous montre les faits de sensibilité si constamment accompagnés par la conscience, qu'il nous devient presque impossible de concevoir séparés les deux termes de cette indissoluble association; il semble que supposer une sensation inconsciente, c'est en supprimer la réalité, pour n'en conserver que le nom.

Aussi est-ce sur cette question que Maine de Biran se montre le plus empressé à s'entourer d'autorités, comme s'il voulait prouver, avant tout, que ce qui paraît d'abord inconcevable a pourtant été déjà conçu plus d'une fois. Ici, il invoque l'exemple de Leibnitz et les perceptions obscures qu'il admet dans les monades (2); là, il cite tout au long Buffon et Bossuet, qui semblent accorder aux animaux le sentiment sans la conscience (3). On le voit même recourir à Bacon,

(1) Manuscrit inédit d'une Discussion avec Royer-Collard. V. à la fin du volume.

(2) Edition Cousin, t. II, p. 145.

(3) Id., t. III, p. 263.

auquel il semble d'ailleurs ne faire que prêter un peu gratuitement ses propres idées. Mais surtout il a tenté d'illuminer les ténèbres des modes inconscients, en concentrant l'effort de ses plus délicates observations sur les phénomènes à demi obscurs qui servent comme de transition entre la complète inconscience et la pleine clarté de la connaissance ; il a épié avec une curiosité toujours en éveil les indices les plus fugitifs qui pouvaient témoigner de la réalité de ces faits en eux-mêmes inaperçus, et aider notre esprit à soulever quelque peu le voile qui les dérobe à nos regards. C'est ainsi que ce philosophe de la volonté et de l'effort, qu'on pourrait croire absorbé dans l'analyse des faits d'activité et de liberté, est amené à donner dans ses recherches et dans ses livres plus de place, peut-être, qu'aucun autre philosophe, aux phénomènes obscurs, aux sensations indistinctes, aux éléments les plus insaisissables de la vie intérieure. Entre les deux expériences, extérieure et intérieure, auxquelles les modes inconscients de la sensibilité échappent également, il croit avoir trouvé « une sorte d'expérience qui est différente de l'intuition et de la réflexion, et qui tient de l'une et de l'autre en même temps (1). » Les déclarations auxquelles une telle expérience donne lieu sont très délicates, sans doute,

(1) Discussion inédite avec Royer-Collard.

« peu accessibles au commun des hommes (1); » mais elles n'en semblent pas moins décisives à notre philosophe.

Il y a des moments particulièrement favorables à ces observations : ce sont ceux qui s'écoulent au sortir de ces états où la conscience s'est trouvée momentanément suspendue, et où, en l'absence du moi, a continué à se dérouler la série de ces modes obscurs qu'il s'agit précisément de constater, le sommeil agité, par exemple, l'ivresse, le délire, la fureur. « A l'instant où le moi renaît alors et s'éveille, il perçoit ses impressions et les localise; mais il ne les perçoit pas, ou il ne les sent pas comme ne faisant que commencer; il les trouve déjà établies dans son organisation (2); » à demi engagées dans l'obscurité qui les enveloppait entièrement tout à l'heure, elles permettent ainsi à la conscience de remonter jusque par delà ses limites naturelles; la lumière qui nous les fait discerner, en nous montrant qu'elles existaient avant d'être éclairées par elle, permet à notre regard de sonder les profondeurs inconnues d'où elles semblent émerger.

Ne nous sont-elles pas attestées encore, ces affections inconscientes, par l'influence qu'elles exercent

(1) Discussion inédite avec Royer-Collard.

(2) Id.

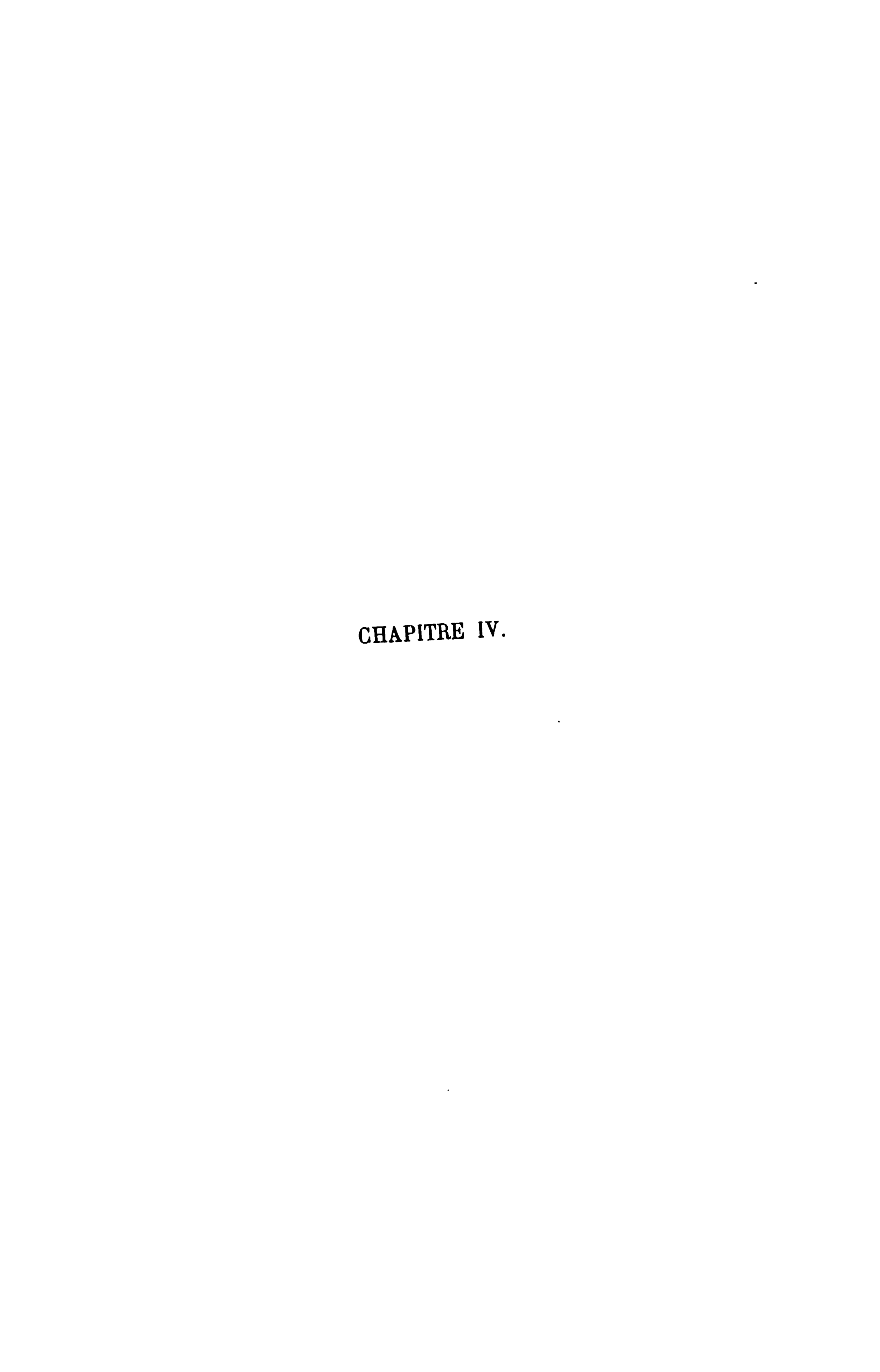
presque constamment sur notre état intérieur? C'est en elles qu'est l'origine de ces prédispositions fatales à la joie ou à la tristesse qui se succèdent en nous sans cause apparente, sans motif visible, dans les événements de notre vie et dans les faits que la conscience aperçoit. « Elles imprègnent les choses de couleurs qui semblent leur être propres ; par une sorte de réfraction morale, elles nous montrent la nature, tantôt sous son aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre ; elles nous font trouver dans les mêmes objets, tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haine et de crainte. En elles se trouve cachée la source de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instants de notre vie (1). » Si elles demeurent en elles-mêmes soustraites à nos regards, elles se trahissent ainsi par leurs effets ; elles envoient à la conscience comme un écho de leurs fatales et obscures agitations.

Nous les entrevoyons donc, si nous ne les voyons pas ; et ces expériences indirectes, les seules possibles en pareil cas, suffisent pour autoriser et légitimer les inductions du philosophe, en dépit des habitudes qui nous font confondre le sentiment et la conscience, et nous portent à imaginer encore, dans un état purement

(1) V. Edition Cousin, t. II, p. 162 ; t. III, p. 232 ; t. IV, p. 108. — *Œuvres inédites*, t. II, p. 16.

sensitif, je ne sais quelle personnalité réellement inexplicable. Les modes inconscients existent. Ce ne sont pas des abstractions ou des hypothèses, mais de vrais faits, complets en eux-mêmes ; ils naissent en nous avec la vie ; car si on peut comprendre la vie sans la conscience, on ne peut la concevoir sans quelque affection de plaisir ou de douleur ; ils commencent longtemps avant que le sentiment du moi s'éveille ; ils continuent à se succéder plus tard, également obscurs, toutes les fois que l'action de la volonté se trouvant suspendue pour une cause ou pour une autre, la conscience disparaît avec elle ; c'est leur suite incohérente qui forme les rêves du dormeur, les visions du maniaque et de l'halluciné. Etroitement rattachés à l'organisme, toujours revêtus de la forme de l'étendue, ils constituent en nous une vie inférieure, obscure et fatale, qui nous replace au sein de la nature physique et nous enchaîne à ses lois, la même, suivant toutes les analogies, qui, hors de nous, forme toute l'existence des animaux et se manifeste en eux à des degrés divers, suivant que la machine organique se prête, par la simplicité ou la complexité de sa structure, à des phénomènes plus ou moins multiples et variés. Entre la matière brute et inanimée et la pensée consciente d'elle-même, ils nous offrent cet intermédiaire qui avait échappé à Descartes lorsque, ramenant à l'unité tous les faits sus-

ceptibles d'être distinctement ou indistinctement éclairés par la conscience, il s'était vu forcé de distribuer tous les êtres dans les deux catégories opposées et exclusives des substances pensantes et des substances étendues. En perçant à demi l'obscurité qui les enveloppe en nous-mêmes, nous apprenons à comprendre l'existence des êtres dont la capacité de sentir épuise la nature ; la connaissance de l'homme nous donne l'intelligence du simple vivant, de l'animal.



CHAPITRE IV.

GENÈSE DES IDÉES DE MAINE DE BIRAN

(Suite).

I.

La conclusion naturelle des analyses précédentes, c'est une division des éléments de notre être, toute nouvelle et établie à un point de vue entièrement original. Notre être est réellement double; la conscience l'atteste : il y a en nous « deux ordres de faits complets, chacun dans son genre (1), » et irréductibles l'un à l'autre; deux vies distinctes, opposées par tous leurs caractères. D'abord la vie obscure de l'animal, toute d'affections, de représentations passives et fatales, sur laquelle pèsent les lois de l'univers physique, que sa simplicité et sa passivité condamnent à l'inconscience, qui se perd et s'absorbe dans ces modes venus du dehors. Puis, au-dessus de

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 350.

cette forme inférieure de l'existence, qui nous rattache à la série des autres êtres vivants et nous donne une place dans le monde matériel, la vie de l'activité libre et consciente, cause et principe unique de ses actes, qu'aucune influence extérieure n'atteint directement, qui se met d'elle-même en dehors de ses effets, s'éclaire d'une lumière qui lui est propre, et illumine en même temps les modes naturellement obscurs de la vie animale. L'antithèse de l'activité et de la passivité, de la liberté et de la fatalité, cette antithèse toute subjective, qui résulte de la présence ou de l'absence du sentiment de la causalité, devient ainsi l'antithèse du moral et du physique (1) et se substitue à l'opposition de l'âme et du corps.

Aux yeux de Maine de Biran, cette dernière opposition ne repose pas sur les faits, elle ne peut être l'objet d'une vue directe et primitive de la conscience. Il va jusqu'à dire « qu'elle ne saurait être entendue en elle-même, qu'elle est hors de la portée de l'esprit humain (2). » Entendez, non pas qu'elle ne peut pas être conçue, ce qui serait la vaine dénégation d'une réalité incontestable, mais qu'elle ne peut être aperçue

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 351. « Le moral, selon nous, réside tout entier dans la partie active et libre de l'homme. Tout ce qui est passif en lui, tout ce qui tient immédiatement à l'organisme, tout ce qui s'y rapporte comme à son siége local ou vient de sa force aveugle, fatale, nécessaire, appartient au physique de l'homme. »

(2) Edition Cousin, t. III, p. 297.

directement par le regard intérieur, qu'elle n'est connue immédiatement dans aucune expérience positive où les deux termes distingués, vus en même temps, ressortent par leur mutuelle opposition. C'est ce qu'on peut facilement comprendre maintenant, en se reportant à ce qui a été dit dans les chapitres précédents. Si l'on pose l'âme comme le principe auquel se rapportent également tous les faits que la conscience éclaire, les affections passives et fatales de la sensibilité aussi bien que les actes libres de la volonté, comment serait-elle, aux yeux de Maine de Biran, une donnée de la conscience, puisque celle-ci affirme au contraire la réelle séparation de ces faits opposés, rapporte les uns au moi et rejette les autres hors de lui ? On suppose cette âme séparée du corps ; on admet tout au moins, puisqu'on la met en opposition avec lui, qu'elle peut se connaître hors de tout rapport avec lui, et cependant, on l'a vu, le sentiment du moi est attaché à l'exercice de la volonté, et la volonté ne peut agir qu'en imprimant quelque mouvement aux parties mobiles du corps. « La force ne se conçoit pas sans organe (1). » Bien que le sentiment du moi serve évidemment de point de départ à la conception de l'âme, cette conception ne peut donc être attribuée comme lui à la conscience, dont elle

(1) Edition Cousin, t. III, p. 201.

contredit sur plus d'un point le témoignage ; résultat d'un travail inconscient par lequel l'esprit transforme et objective les données primitives du sens intime, elle a, comme toutes les notions, un caractère hypothétique qui appelle un examen et une justification. Le corps, d'autre part, quand on l'oppose à l'âme, ne peut être supposé connu que dans ses qualités phénoménales, par la voie indirecte des sens extérieurs ; si on veut lui donner quelque réalité, ne pas le réduire à un amas de phénomènes sans lien et sans consistance, il faut admettre en lui, sous ce qu'on aperçoit, je ne sais quel *substratum* inconnu et insaisissable ; ni dans ses modes, ni dans son essence, il ne se découvre immédiatement au sujet pensant ; placé complétement en dehors du cercle qu'éclaire la conscience, il devient une sorte d'objet étranger dont il est difficile non-seulement de saisir le lien avec l'âme, mais même de prouver la réalité.

L'âme et le corps sont donc « deux éléments métaphysiques (1), » au lieu d'être deux éléments psychologiques, tirés de l'observation directe de nous-mêmes ; leur distinction est tout objective, bonne pour le spectateur étranger à qui il serait donné d'apercevoir en même temps, dans leur réalité absolue, les deux parties de notre être. Nous pouvons être amenés à les

(1) Edition Cousin, t. III, p. 201.

concevoir comme *les conditions et les raisons* du fait de conscience; nous ne pouvons, en aucune manière, les apercevoir comme les éléments de ce fait (1).

Au contraire, la distinction nouvelle qu'établit Maine de Biran est faite du dedans, elle est l'œuvre de la conscience même ; elle ne nous apprend rien sur notre être qui ne soit contenu dans le sentiment direct et immédiat que nous en avons, rien que n'entoure la clarté de la plus incontestable des évidences, l'évidence du fait. Je sens que je suis cause du mouvement que je produis par mon libre effort ; je sens également que je ne suis pas cause des sensations que je subis, des désirs ou des aversions qui m'agitent ; c'est un fait au-dessus de toute discussion ; c'est un fait encore que je me sens distinct de la force qui, dans mes membres, résiste à mon effort, et que je n'aperçois les sensations ou les représentations sensibles qu'en les rapportant à un espace, dans mon corps ou hors de lui ; c'est un fait enfin que le sentiment que j'ai de mon existence croît en clarté avec le sentiment de mon activité et de ma liberté, tandis qu'il s'obscurcit et s'éteint au milieu des entraînements de la sensibilité surexcitée. Il n'y a point là d'hypothèses, point de définitions *à priori*, de notions toujours problématiques ; rien que les

(1) Cf. *Œuvres inédites*, t. III, p. 341.

faits parlant, en quelque sorte, d'eux-mêmes, rien qui ne soit vu ou senti.

Aussi, faut-il se défier même des rapprochements que l'on est assez naturellement porté à établir entre la doctrine de notre philosophe et les doctrines antiques qui reconnaissaient aussi dans l'homme plusieurs vies différentes superposées les unes aux autres, et introduisaient entre la vie intellectuelle ou rationnelle et la vie animale une distinction analogue. Si, dans une certaine mesure, il y a accord entre les résultats obtenus de part et d'autre, il y a divergence absolue dans les méthodes employées et dans les points de vue. Chez les anciens, cette division des éléments de notre être est établie d'une manière tout objective, et que Maine de Biran n'hésiterait pas à qualifier d'hypothétique; on se borne à réunir, à grouper dans une même classe, sous un même nom et autour d'un même principe, que l'on suppose plutôt qu'on ne l'aperçoit directement, l'ensemble des faits dont l'observation a constaté les ressemblances et les rapports; on procède, en un mot, à la manière des physiciens, distribuant les divers phénomènes de la nature entre les divers agents physiques imaginés pour les expliquer. Ce n'est pas la conscience qui dit, comme dans la doctrine de Maine de Biran : Ceci est mien, cela n'est pas mien ; ce n'est pas le sujet pensant qui, en se saisissant lui-même dans les actes

réfléchis qui lui attestent sa réalité, se sépare naturellement « de ce qui est extérieur, ou même le plus près de nous, en y étant uni de la manière la plus intime, sans pourtant être nous (1). » Tout intérieure et toute subjective, la division établie par notre philosophe n'exige pas même qu'après être rentrés en nous-mêmes pour savoir ce que nous sommes, nous en sortions pour savoir ce que nous ne sommes pas. La conscience nous enseigne l'un et l'autre à la fois, et du même point de vue; « sans sortir de nous-mêmes, nous pouvons distinguer et circonscrire les deux domaines opposés de la nécessité et de la liberté, faire la part du moi et de la nature, de l'homme et de l'animal (2). »

II.

Il y a donc en nous « deux forces vivantes qui ne pourront jamais être ramenées à une seule sans fausser les vrais principes de la science de l'homme, sans donner un démenti formel à sa nature (3). » Mais, quelque distinctes qu'elles soient au regard de la conscience, ces deux forces n'en sont pas moins « entière-

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 346.
(2) Edition Cousin, t. IV, p. 17.
(3) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 134.

ment unies dans le mode actuel de notre existence (1). » Elles forment deux systèmes étroitement associés, « qui exercent l'un sur l'autre une influence continuelle, et se combinent d'une manière toujours plus intime à mesure que la vie de relation s'étend et se développe (2). » Elles se confondent « dans une vie composée qui ne ressemble ni à l'une ni à l'autre des composantes (3). »

Vivre, pour l'être passif auquel le moi est uni, c'est sentir, c'est subir l'impression des mille causes extérieures qui agissent sur lui à chaque moment de son existence (4). Le flot des sensations ou des représentations sensibles coule sans jamais s'arrêter ; il ne peut tarir qu'avec la vie elle-même. A quelque moment que le moi s'éveille et, en prenant connaissance de soi-même, projette autour de lui la lumière dont il s'éclaire, il assiste donc en spectateur intéressé, ou il concourt plus ou moins activement à la production de quelqu'une de ces sensations ou de ces représentations. Mille combinaisons se forment, différentes seulement par les proportions variables des éléments mélangés ; c'est leur succession et leur enchaînement qui constituent ce que nous appelons la vie intérieure.

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 134.
(2) *Id.*, t. II, p. 4.
(3) *Id.*, t. III, p. 350.
(4) Cf. Edition Cousin, t. III, p. 205, 206.

Seulement, il faut bien le remarquer, les deux éléments ainsi associés ne comprennent pas l'un et l'autre, comme ce qu'on appelle d'ordinaire la vie morale et la vie physique, une succession de phénomènes également multiples et variés. La vie du moi, la part du moral, se concentre en un acte unique et invariable, en « un mode actif et fondamental uniformément continu (1); » elle est tout entière dans l'effort; si les mouvements que l'effort détermine peuvent varier indéfiniment, quant à l'effort lui-même, acte d'une force simple et identique, il se répète, il se continue, il dure, mais il ne varie pas. Il introduit dans la vie mixte de l'homme, avec la clarté de la conscience, l'unité, la fixité, l'identité, qui lui sont propres; il donne comme un fond solide et durable à cette surface agitée et incertaine de la vie animale. C'est dans cette existence passive, dans les impressions toujours changeantes suscitées en elle par l'action des objets du dehors, qu'il faut chercher la source unique de la multiplicité et de la variété réelle des faits de la vie intérieure. Cette multiplicité et cette variété ne sauraient naître du moi lui-même, non plus que subsister réellement dans son sein, car il ne peut être à la fois un et multiple, identique et changeant. Dans

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 43.— *Id.*, t. Ier, p. 285. « Il n'y a qu'un seul mode fondamental, fourni par un sens unique, en qui ou par qui nous soyons actifs. »

ces faits psychologiques si variés dont on le regarde d'ordinaire comme la cause ou le sujet, il ne met jamais réellement de lui que le sentiment constant et identique de lui-même, tel qu'il s'aperçoit et se saisit dans l'effort. Tout le reste vient du dehors et se rattache à cette nature vivante à laquelle nous nous sentons unis. On peut dire que ces faits appartiennent à l'homme, puisque l'homme réunit en lui les deux natures active et passive; mais on ne peut les rapporter tout entiers à la force active et libre, au sujet de l'effort, au moi. Réellement doubles, comme l'être humain lui-même, ils sont formés de la réunion des deux éléments : l'un, permanent et invariable, vient du moi, ou plutôt n'est que le sentiment du moi lui-même; l'autre, éminemment multiple et mobile, par les impressions de la partie passive de notre être se rattache au monde extérieur, et semble n'être que ce monde traduit, dans l'être vivant, en affections ou en représentations de toute sorte. « La conscience, suivant les expressions de Maine de Biran, établit des rapports entre le sujet identique, permanent, qui se dit moi, et les sensations, idées, fonctions ou opérations de tout ordre, organiques ou intellectuelles, qui changent, passent et se succèdent avec une prodigieuse variété (1). »

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 327.

Il y a donc, entre l'élément actif et l'élément passif de notre nature, un nouveau contraste encore : les modes passifs sont multiples comme les causes extérieures qui les provoquent ; l'effort est un ; les modes passifs sont éminemment mobiles et changeants, ils ne font vraiment qu'apparaître ; à peine l'un d'eux a-t-il surgi que déjà il a cessé d'être, et qu'un autre l'a remplacé pour s'évanouir avec non moins de rapidité et faire place à un autre encore ; l'effort n'admet pas plus le changement que la diversité, il peut s'interrompre, être plus ou moins longtemps suspendu ; mais ces interruptions n'altèrent en rien le sentiment que la force libre obtient par lui de son identité. Ajoutez enfin que les modes passifs ont l'étendue pour forme, qu'ils sont toujours rattachés à un espace, soit dans notre corps, soit en dehors de lui, ils peuvent toujours être figurés, représentés aux sens ; l'effort, au contraire, « n'a aucun rapport à l'étendue, ou à l'espace et au lieu (1); » il se sépare, il se met en dehors et au-dessus de tout ce qui peut offrir quelque prise aux sens ou à l'imagination.

Il est impossible de ne pas reconnaître ici l'opposition du phénomène et de l'être, identifiée, aux yeux de Maine de Biran, avec l'opposition de la passivité et de l'activité, et coïncidant ainsi, dans une certaine

(1) Edition Cousin, t. II, p. 392.

mesure, ce qui n'est pas le trait le moins original de son système, avec la distinction du physique et du moral. Un des philosophes contemporains qui ont pénétré le plus avant dans la véritable pensée de Maine de Biran, a mis heureusement en lumière sa doctrine sur ce point important et délicat (1). Il montre que l'objet véritable et unique de la conscience, c'est le moi, le sujet, l'être lui-même, aperçu dans son unité indivisible, dans son activité spontanée et libre; notre réalité spirituelle se résume dans ces principes internes absolument irréductibles à l'expérience sensible, et seuls purement subjectifs (2). Mais, simple dans son essence, la nature humaine se complique infiniment par ses relations avec tout ce qui l'enveloppe et l'affecte, ses facultés se diversifient en proportion de la variété des objets ; de là cette multiplicité de phénomènes, produit complexe des rapports nécessaires du moi et du non-moi, où les éléments subjectifs se mêlent aux éléments objectifs, les actes internes aux représentations extérieures. Maine de Biran aurait reconnu dans de telles expressions sa pensée présentée avec une clarté supérieure ; seulement, comme dans sa doctrine l'effort est le seul acte que le moi produise et dans lequel il se recon-

(1) M. Vacherot, v. *la Métaphysique et la science*, t. II, p. 18, 19.
(2) *Id.*, p. 21.

naisse ; comme cet acte peut être réellement isolé de tout ce qui n'est pas le moi ; comme il est admis, d'autre part, que la force ne peut se modifier elle-même, et que ses effets lui sont nécessairement extérieurs, l'élément objectif, qui comprend tout en dehors de l'effort, est plus complétement rejeté dans la vie passive et animale, dans le physique. Maine de Biran ne dirait pas, comme le philosophe que nous venons de citer, que les phénomènes manifestent la nature du moi ; n'émanant pas du moi, ils lui sont réellement étrangers ; ils ne nous instruisent pas des caractères du sujet, mais de ceux de l'objet, en comprenant sous ce titre, avec le nombre infini des êtres du monde physique, cet organisme vivant et sentant dont nous nous savons à la fois distincts et actuellement inséparables. Comme l'activité se résume dans l'effort, la pensée, inséparable de l'activité, se résume, elle aussi, dans un acte unique, né de la réflexion du sujet pensant sur lui-même et impossible en dehors d'elle. Quels que soient les objets éclairés de cette lumière, elle reste la même, et si par leurs rapports aux objets connus les connaissances sont infiniment multiples et variées, l'acte de connaître ne change pas plus que l'acte de vouloir. Le phénomène demeure donc toujours également séparé du moi, relégué hors de lui, dans la région de la passivité et de la fatalité, portant toujours avec la forme de l'étendue comme la livrée

du monde extérieur, auquel il ne cesse jamais complétement d'appartenir.

La psychologie ordinaire, qui ne cherche pas à isoler le moi dans un acte spécial, alors même qu'elle admet qu'il peut être directement connu, comprend dans la vie intérieure et fait entrer dans le moral les phénomènes avec le moi; qu'ils soient produits ou subis par nous, ces phénomènes ne peuvent pas être considérés comme distincts de nous; ils ne sont que des manifestations différentes d'un principe que nous apercevons derrière eux, bien que nous ne puissions l'apercevoir sans eux; ils ne se confondent pas avec ce principe, puisqu'il s'oppose par son identité à leur succession constamment variée; mais, loin de pouvoir en être séparés par le regard de la conscience, ils ne nous apparaissent jamais que dans leur union intime avec lui.

Il n'en peut être de même dans la doctrine de Maine de Biran : la connaissance du moi n'étant possible, à ses yeux, que par un acte dans lequel il s'aperçoive réellement distinct, non par abstraction, mais par le fait, de tout élément étranger et objectif, c'est une nécessité pour lui de rejeter hors du moi, c'est-à-dire hors du principe de la pensée, hors du moral, tout ce qui n'est pas cet acte unique et privilégié, d'affirmer une séparation réelle, du moins au regard de la conscience, là où les autres philosophes

ne voient d'ordinaire qu'une distinction purement idéale et abstraite (1).

Pour achever de faire comprendre la pensée de Maine de Biran sur ce point, il faut ajouter qu'il éloigne toujours avec soin, de la conception du sujet pensant, tout mélange de la notion de substance, qui n'est pas donnée par la conscience, et ne tombe jamais sous la vue directe de l'esprit. Or, quand on comprend les phénomènes en même temps que la cause dans notre réalité intérieure, on conçoit le sujet à la fois comme cause et comme substance, on fait donc intervenir une notion, un rapport, que notre philosophe se préoccupe particulièrement d'écarter des données primitives de la science intérieure. On va même contre le but essentiel qu'il se propose, et qui est de trouver dans un fait distinct la connaissance du sujet isolé de tout ce qui n'est pas lui, pour répondre ainsi à la critique ordinaire des sensualistes, qui reprochent à leurs adversaires de réaliser des abstractions en attribuant au moi une existence distincte et indépendante. On modifie ainsi l'idée que Maine de Biran s'est formée de l'activité; car il ne voit pas en elle un principe dont l'unité féconde

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 91.
« Le sentiment du moi se joint à tout dans le fait de conscience, mais se distingue de tout et ne se confond ni avec aucun des modes successifs qu'il éprouve, ni même avec aucun des actes qu'il détermine. »

se déploie et s'épanouit en mille effets différents : il la concentre dans un acte, dans une manifestation unique. Elle n'existe pour lui que dans l'effort conscient et libre, et par là même, elle doit s'isoler plus complétement dans sa doctrine de tout ce qu'on est porté à faire rentrer d'ordinaire dans son domaine.

III.

On peut voir maintenant comment Maine de Biran a réalisé dans sa philosophie le plan que les circonstances semblaient imposer à tout esprit jaloux comme lui de relever la métaphysique de ses ruines, sans lui chercher d'autres fondements que ceux de l'observation et de l'analyse; comment l'effort remplit trait pour trait ce programme que nous avons indiqué dans notre premier chapitre, et dont on ne peut dire avec certitude s'il a conduit notre philosophe à la découverte de l'activité libre, ou s'il lui a été suggéré par cette découverte elle-même. Si les sensualistes et les sceptiques prétendaient exclure de la philosophie toute connaissance d'une réalité supérieure aux phénomènes, c'est, nous l'avons vu, qu'une telle réalité leur semblait dépasser les limites de l'expérience, se

refuser à toute connaissance positive, à toute vue directe de l'esprit. Il n'y a point de fait, disaient-ils, qui l'offre à notre regard et nous permette de la saisir en elle-même, sans aucun intermédiaire et hors de tout mélange ; donc elle n'est pas un objet de science véritable, mais une pure abstraction de notre esprit, que le langage nous fait prendre pour une réalité. L'effort vient démentir cette conclusion, précisément en donnant satisfaction aux exigences énoncées dans les prémisses ; l'effort nous découvre clairement la force, la cause qui se met d'elle-même hors de ses effets, qui ne peut les apercevoir que comme extérieurs à elle ; il nous la découvre isolée de tout mélange avec les modes passifs, avec les impressions accidentelles et purement phénoménales de la sensibilité. Il nous élève donc au-dessus du monde multiple et mobile des phénomènes ; il nous fait toucher une réalité une et identique, un être, dans toute l'acception métaphysique du mot ; de ces entités mystérieuses que le sensualisme reléguait dans je ne sais quelle région inaccessible, il fait l'objet de l'expérience intérieure la plus claire, la plus familière, la plus constamment présente à notre esprit. En lui, et en lui seul, se rencontrent et se confondent les domaines, trop souvent séparés par les philosophes, de la psychologie et de la métaphysique. C'est un fait, le plus évident et le plus clair de tous les faits, mais c'est un fait « d'un

ordre supérieur (1); » un acte, c'est-à-dire non pas un effet distinct de la cause qui le produit, mais cette cause même se déployant, passant du virtuel à l'effectif, et se découvrant à elle-même par la manifestation de son énergie.

Mais remarquons bien aussi, dès maintenant, que la force ainsi révélée à elle-même n'est pas un absolu, un noumène, pour parler le langage de Kant. Maine de Biran ne se flatte pas de pénétrer jusque dans la région des essences et de saisir, sur la trace de Descartes ou de Leibnitz, la réalité substantielle de l'âme. Si l'effort me donne la conscience de la force, il ne me la fait pas saisir dans sa virtualité, indépendamment des effets qu'elle est capable de produire; je ne l'atteins que dans l'acte par lequel elle se réalise, par conséquent dans son rapport avec le mouvement qu'elle imprime à l'organisme. Elle se distingue de ce mouvement qu'elle ne peut apercevoir que comme étranger à elle, mais elle ne peut s'en séparer en conservant le sentiment d'elle-même, puisque ne pas mouvoir, pour elle, c'est ne pas agir, et qu'avec l'action cesse nécessairement la conscience (2). Elle existe, sans doute, alors même qu'elle n'agit point;

(1) Edition Cousin, t. III, p. 141.
« Les faits de cet ordre supérieur à tout ce qui se présente à titre de phénomènes. »

(2) V. *Œuvres inédites*, t. II, p. 333.

elle peut être un objet de connaissance pour une intelligence supérieure qui la considérerait de dehors; mais elle n'existe pas pour elle-même. Nous pouvons croire à la persistance de cet être auquel notre pensée s'attache encore, alors même que nous supposons la conscience suspendue; mais nous n'en pouvons rien affirmer qu'en nous reportant à ce que la conscience nous en apprend, quand il agit et se découvre à lui-même. « Aucune lumière directe ou réfléchie ne peut nous éclairer sur ce qu'est le sujet pensant comme être en soi (1). » Une telle science impliquerait contradiction, puisqu'elle supposerait que le sujet pensant peut savoir ce qu'il est, alors qu'il ne sait plus qu'il est, et que la connaissance, impossible dans la conscience, subsiste cependant en son absence. Il est donc possible que cette connaissance de moi-même, qui commence avec l'effort, n'épuise pas toute la réalité de mon être; que, par delà le cercle que la conscience éclaire, il y ait des attributs cachés que rien ne me découvre; que, pour employer une expression familière à Spinosa, la science subjective du moi ne soit pas *adéquate* à la science objective de l'âme (2). Mais s'il n'y a pas identité ni coïncidence entre les deux points de vue, il

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 407.
(2) Edition Cousin, t. IV, p. 228, 229.

ne saurait du moins y avoir entre eux opposition ni contrariété. « Je ne puis être, dans l'absolu et aux yeux de Dieu, le contraire de ce que je suis pour moi-même. » La conscience que me donne l'effort de la force libre avec laquelle je m'identifie, est un intermédiaire véritable entre la connaissance absolue du noumène et la connaissance toute relative du phénomène ; c'est moins que le noumène et plus que le phénomène ; c'est, pourrait-on dire, en hasardant une expression insolite, un noumène phénoménalisé.

IV.

Ce moyen terme que le sentiment de l'activité offrait ainsi à Maine de Biran relativement à la connaissance des réalités métaphysiques, il le trouve également dans la question tant agitée au XVIII[e] siècle de l'origine des idées. Le moi, en effet, ne peut prendre conscience de lui-même sans apercevoir qu'il est une cause, qu'il est un, qu'il est identique ; la connaissance de ces caractères essentiels ne s'ajoute pas à la connaissance du moi ; elle y est comprise et en fait partie intégrante. Le sujet pensant, qui ne connaît aucun objet étranger qu'à condition de se connaître

soi-même, ne peut donc rien connaître non plus sans avoir présentes ces idées inséparables de la conscience. De même qu'il éclaire les impressions venues du dehors de cette lumière qu'il a d'abord, par son action, réfléchie sur lui-même, il transporte dans la connaissance des objets extérieurs ces attributs fondamentaux dont il est le type, sans lesquels il ne peut ni se voir ni rien voir hors de lui ; « il rapporte à l'objet ses formes propres constitutives, et le revêt, pour ainsi dire, des modalités dont il se dépouille (1). » Le sentiment du moi se trouve être ainsi à un double titre la condition de la connaissance ; non-seulement, il la rend seul possible, mais on peut dire qu'il la façonne et la crée, en intellectualisant ces éléments aveugles et informes de la vie animale, en y introduisant ces caractères qui font pénétrer en eux quelque chose de l'intelligence même. Entre l'activité et la passivité, il y a donc encore une opposition et un rapport de plus, entièrement analogues au contraste et à la relation établis par Kant entre la forme et la matière de la connaissance ; mais, dans la doctrine du philosophe allemand, les idées, les catégories qui synthétisent la matière venue du dehors et la transforment, surgissant des profondeurs inconscientes de l'âme, antérieures et supérieures à l'expérience,

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 277.

expliquent la connaissance du sujet comme celle de l'objet ; elles ne viennent pas du moi, c'est le moi qui vient d'elles, et c'est ainsi qu'au lieu d'apparaître comme une réalité vivante, comme une source d'énergie et d'action, il n'a que la valeur d'une résultante purement phénoménale, effet et non cause ou principe de la pensée. La théorie de l'innéité, qui semblait aux cartésiens la seule garantie de la croyance aux réalités métaphysiques, par un simple changement d'interprétation devient l'instrument du doute qui les ébranle.

La doctrine de Maine de Biran est le renversement de celle de Kant ; on peut dire encore que ces notions, règle fondamentale de la pensée, sont, dans la connaissance, la part du sujet ; mais elles ne sont pas plus innées que ce sujet lui-même (1) ; elles ne sont données que dans un fait spécial et unique, où le moi acquiert le sentiment de sa réalité. « Elles se trouvent placées à l'entrée de la science ; elles sont contemporaines de la première connaissance ; elles sont les premiers éléments de combinaison, et, dans ce sens, les véritables principes de toutes nos idées, mais elles ne les précèdent pas ; elles ne sont pas indépendantes de l'expérience intérieure (2). » Ainsi se trouvent jus-

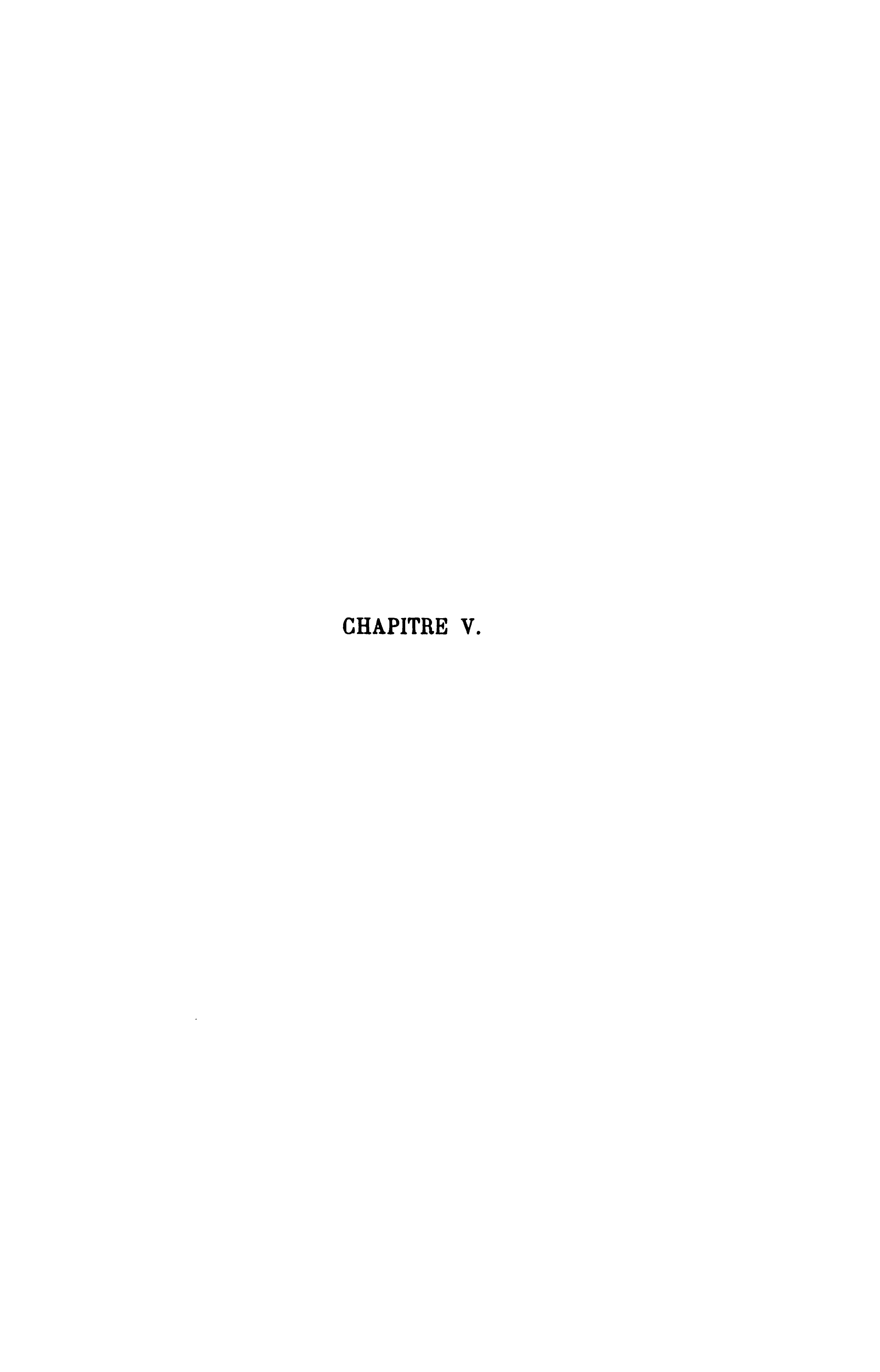
(1) V. *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 55, et t. III, p. 345.
(2) *Id.*, t. III, p. 345.

tifiées en partie les vues des philosophes partisans exclusifs de l'expérience, qui se refusent à admettre des idées sans objet et assignent à toute connaissance une origine expérimentale (1). Mais d'autre part comment confondre ces idées premières, inséparables de la conscience, avec les idées générales, déduites par abstraction des faits donnés par l'expérience extérieure, c'est-à-dire des sensations mêmes? Celles-ci sont le résultat de la connaissance appliquée aux objets du dehors ; celles-là sont la condition, l'antécédent nécessaire de toute connaissance; les unes résument la multiplicité des sensations et n'ont qu'une unité factice, toujours prête à se dissoudre; les autres, étroitement rattachées au sentiment de notre existence personnelle, excluent toute diversité et conservent la même empreinte d'individualité que le moi lui-même.

Il en est donc des idées ou des principes dus à l'expérience intérieure comme de cette réalité de la force libre et agissante qu'un fait nous révèle, et qui pourtant n'a rien de commun avec le pur phénomène; nous les acquérons, mais elles ne nous viennent pas du dehors; elles ont un commencement, mais elles précèdent toute connaissance autre que celle de nous-

(1) Pièces inédites. Des idées et des objets : « L'aperception du moi donne un sujet individuel et réel aux notions universelles et nécessaires et aux jugements qui s'appuient sur elles. »

mêmes. Elles donnent à la fois tort et raison aux partisans et aux adversaires exclusifs de l'expérience; elles contiennent en même temps la critique et la conciliation de leurs doctrines.



CHAPITRE V.

CRITIQUE DU SENSUALISME.

Maine de Biran n'a pas été de ces philosophes que pousse à la recherche de vérités nouvelles le sentiment particulièrement vif des erreurs, des lacunes ou de l'insuffisance des doctrines antérieures. Il n'a pas commencé par la critique, il y a été amené et comme contraint par le progrès de sa propre pensée. La plupart des idées dont nous avons essayé de saisir précédemment la suite s'étaient peu à peu fait jour dans son esprit; elles s'étaient groupées et constituées en un véritable système, avant qu'il eût songé à se demander s'il était d'accord ou en opposition avec les philosophes ses contemporains ou ses prédécesseurs. C'est ce qui explique comment il a pu se croire sincèrement le disciple de Condillac dans cet *Essai sur l'habitude* dont l'introduction contient cependant l'indication de presque toutes ses théories ultérieures. Le sentiment de son originalité a été pour lui comme une découverte et une lente conquête. Il n'en est pas

moins vrai que, du jour où ce sentiment fut complétement éveillé et où le philosophe put considérer à la lumière de ses propres idées les doctrines philosophiques qui, depuis un siècle, se disputaient l'empire, cette étude et cette comparaison durent singulièrement contribuer à préciser ses théories. C'était sous l'influence inconsciente des circonstances qu'il avait développé les premiers germes de sa philosophie ; ce fut avec la conscience de plus en plus claire de sa position moyenne entre les doctrines opposées qu'il acheva d'en faire sortir tout l'ensemble de son système. Nous ne ferons donc que nous conformer au plan qu'il a suivi lui-même, en le plaçant tour à tour en face des philosophies dont nous avons déjà indiqué l'esprit et les tendances. Plus claire ici qu'au début de ses livres, où elle est presque toujours obscurcie par le mélange d'idées encore mal connues du lecteur, la double critique qu'il dirige contre les cartésiens et les sensualistes achèvera de dégager sa pensée de toute incertitude, et la fera ressortir plus nettement par le contraste.

I.

Nous commencerons par la critique du sensualisme; c'est contre lui que Maine de Biran a eu à lut-

ter tout d'abord dans sa propre pensée ; et il est visible, par tout ce qui a été dit précédemment, qu'il est resté l'adversaire principal contre lequel la nouvelle philosophie a été particulièrement dirigée et auquel elle a le plus constamment fait face.

Négation de tout élément antérieur ou supérieur à l'expérience et, par suite, négation de toute réalité métaphysique dépassant le pur phénomène, négation de l'activité, qu'on ne peut concevoir que préexistant à ses premières manifestations, tel est, nous l'avons vu, le résumé de la doctrine à laquelle Bacon, Locke, Hume et Condillac ont attaché leur nom. L'originalité de la critique biranienne consiste en ce que, tout en accordant le principe, elle en repousse les conséquences par l'interprétation nouvelle qu'elle lui donne ; en retrouvant dans l'effort l'activité méconnue, elle y ressaisit en même temps l'être métaphysique discuté ou rejeté.

On objecte d'ordinaire contre la philosophie empirique qu'elle est impuissante à expliquer la connaissance, parce qu'en rejetant la raison, elle ne fournit aucune explication satisfaisante des lois auxquelles obéit notre esprit, des principes nécessaires et universels auxquels se rapportent tous nos jugements. Maine de Biran lui reproche la même impuissance, mais pour un motif différent, et parce qu'en bannissant

l'activité, elle rend impossible la conscience (1). Quelle est la pensée constamment reproduite et démontrée dans les chapitres précédents? C'est que le moi ne se connaît que dans le libre effort de la volonté; que cet effort est le seul acte qu'il s'attribue, le seul qui remplisse les conditions impliquées dans le sentiment de notre réalité personnelle, le seul qui, en nous manifestant la force, la cause libre et agissante, nous découvre notre être véritable et nous permette de faire la part du moral, du sujet pensant. Hors de cet acte constitutif du moi, il n'y a que des phénomènes passifs que le moi rejette hors de lui, parce qu'ils n'émanent pas de son action et échappent à son pouvoir, parce qu'ils se localisent dans l'espace, parce qu'ils tendent constamment à absorber et à faire disparaître la conscience. Que dire alors d'une philosophie qui, négligeant dans notre être ce qui seul est véritablement moi, prétend recomposer tout le tissu de la vie mentale à l'aide de ces éléments passifs, de ces sensations qui sont la part de l'organisme, de la vie physique et animale? Ou elle reste strictement enfermée dans les données stériles qu'elle a choisies, et alors, au lieu de faire la psychologie de l'homme, elle fait celle de l'animal; ou bien, infidèle à son

(1) La doctrine de Condillac exclut le fait de conscience. (*Œuvres inédites*, t. Ier, p. 186.)

principe, en supprimant l'activité elle admet la conscience comme un élément primitif et inexplicable, et elle revient à la théorie de l'innéité qu'elle avait la prétention d'exclure.

En définissant la volonté la puissance d'agir et de se mouvoir, en reconnaissant deux sources de nos idées, l'une dans les sensations, l'autre dans la réflexion, Locke aurait pu échapper à ce dilemme ; il a été sur le point d'engager la philosophie dans la voie que Maine de Biran a ouverte. Mais il lui a manqué de saisir assez nettement le lien de la volonté avec l'entendement, et de reconnaître que dans la sensation même, telle qu'il la conçoit, dans la sensation consciente, la réflexion, c'est-à-dire le sentiment du moi, a déjà sa part (1). Il en résulte qu'il n'a pu rattacher ce sentiment à sa véritable origine ni en trouver l'explication expérimentale, que l'effort seul peut donner (2). Il n'a pas même semblé croire que cette explication dût et pût être cherchée ; tout en combattant les cartésiens, il a admis, comme eux, que l'âme a conscience d'elle-même par cela seul qu'elle existe; il a considéré comme réellement innée (3)

(1) V. *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 178 ; édition Cousin, t. II, p. 94 et 194.

(2) « Dans sa théorie, la réflexion n'a point de base. » (*Œuvres inédites*, t. Ier, p. 57.)

(3) Edition Cousin, t. III, p. 179.

cette connaissance première que toutes les autres supposent et qui donne à la pensée sa forme. Par suite, il l'a supposée présente dans les sensations qui l'excluent comme dans les actes de la volonté ou de l'intelligence dont elle est réellement inséparable ; et ainsi il a donné, sans s'en douter, un double démenti aux deux principes essentiels de sa doctrine : puisque admettre l'innéité du sentiment du moi, c'est admettre implicitement l'innéité de toutes les notions dont il est le type, et que rapporter au moi les sensations que le moi rejette hors de lui, c'est aller ouvertement contre cette maxime : l'âme ne peut être dite sentir ou agir que lorsqu'elle sent que c'est elle qui sent ou agit (1).

Condillac a embrassé le principe du sensualisme avec une tout autre rigueur ; il a supprimé cette faculté de réflexion, demeurée sans base dans la doctrine de Locke ; il a même, dans la sensation, éliminé l'élément réflexif, la conscience, que Locke et les autres philosophes y avaient laissé subsister. La statue s'identifie avec la première sensation, elle la devient, c'est-à-dire, incapable de tout retour sur elle-même, elle est tout entière à l'impression subie ; impuissante à s'en séparer pour la percevoir, la juger (2), elle ne peut même se l'attribuer, puisque le

(1) V. *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 178.

(2) Edition Cousin, t. III, p. 186, 187. « Condillac a supérieurement vu

rapport d'attribution suppose nécessairement la connaissance du sujet lui-même. Aussi Condillac n'hésite-t-il pas à déclarer (1) que par rapport à nous, qui la considérons du dehors, elle est une statue qui sent une rose ; mais par rapport à elle-même, si l'on peut continuer à employer ici des termes qui semblent encore introduire la conscience là où elle n'est pas, la statue n'est qu'odeur de rose (2). C'est bien là la doctrine de Maine de Biran sur l'inconscience primitive et naturelle des sensations, et on peut croire même que l'exemple de Condillac n'a pas été sans influence pour confirmer sur ce point les suggestions spontanées de sa propre nature. Aussi fait-il honneur à l'auteur du *Traité des sensations* d'avoir levé l'équivoque que Locke avait laissée subsister (3), d'avoir ouvert à la philosophie la voie d'une analyse toute nouvelle. Pour arriver à concentrer le moi dans l'effort, il fallait, en effet, avoir commencé par montrer qu'il n'est pas primitivement dans la sensation.

Mais, comment Condillac, en posant ainsi au début

que la première sensation avec laquelle l'âme même s'identifie ne saurait renfermer le moi. »

(1) *Traité des sensations*, premier chapitre.

(2) Manuscrit inédit : *De la décomposition de la pensée.* « En disant que la statue devient odeur de rose, Condillac exprime de la manière la plus vraie et, pour ainsi dire, la plus pittoresque, l'état d'un être sentant qui n'est pas encore une personne douée d'aperception. »

(3) Edition Cousin, t. III, p. 193.

de son système la sensation inconsciente, n'a-t-il pas compris qu'elle ne pouvait servir de principe à cette vie intellectuelle qui ne commence et ne se continue que par la conscience? C'est qu'il ne s'est pas complétement soustrait encore à l'illusion naturelle qui a fait croire à tant de philosophes qu'il suffit que le sujet sentant ou pensant existe pour qu'il ait la conscience de son existence; son expression et sa pensée ne sont pas entièrement d'accord; ce qu'il ôte d'un côté à sa statue, il le lui ajoute de l'autre, et « au lieu de se bien mettre à sa place ou de s'abaisser jusqu'à elle par l'affection simple à laquelle il la réduit, il tend bien plutôt à l'élever à la sienne par la conscience et le sentiment individuel qu'il lui accorde toujours tacitement, ne pouvant jamais lui-même s'en concevoir dépouillé (1). » L'hypothèse même de la statue a favorisé cette contradiction; la statue subsistant tandis que les sensations se suivent et varient, Condillac n'a pu s'empêcher de replacer sous les phénomènes qu'il prétend étudier seuls l'idée de ce *substratum* concret, substitué à l'idée abstraite de la substance, et il lui a prêté, sans s'en douter, sa propre conscience. Mais l'inconséquence de Condillac ne le sauve pas des difficultés inhérentes à son principe. Il n'en reste pas moins vrai que dans son

(1) Manuscrit inédit : *De la décomposition de la pensée.*

système, comme dans tout système qui prétend s'en tenir au pur phénomène, la conscience n'a pas de fondement, qu'elle est réellement inexplicable et inadmissible. Car ce qui est vrai de la première sensation est nécessairement vrai de toutes celles qui la suivent, et si elles sont toutes inconscientes en tant que sensations ou phénomènes purement passifs, il est bien impossible de trouver dans leur succession ou leur collection ce qui n'appartient à aucune d'elles prise isolément (1). En vain dira-t-on avec la Romiguière, qu'en passant de l'odeur de rose à celle d'œillet, etc., la statue doit nécessairement distinguer en elle-même quelque chose de variable et quelque chose de constant, et que du variable elle fait ses modifications, du constant son moi (2). Il s'agit, en effet, de savoir où prendre cet élément constant et identique dans un être où il n'y a, par hypothèse, que phénomène mobile et variable. Est-ce un sentiment qui est constant ou reste toujours le même, demande Maine de Biran, il est alors impossible de confondre ce sentiment fondamental et permanent avec les sensations adventices et variables (3), et il faut chercher à quoi il répond en nous, sur quelle aperception interne il repose. Le constant est-il l'être, la

(1) V. édition Cousin, t. III, p. 139 ; *Œuvres inédites*, t. III, p. 423, 29.
(2) Edition Cousin, t. IV, p. 221.
(3) Id., p. 222. Cf. *Œuvres inédites*, t. III, p. 425.

substance sentante ? Sans compter que cette supposition contredit le principe même de la philosophie condillacienne, elle ne résout nullement la question ; car il s'agit encore de savoir comment cet être acquiert la connaissance de lui-même et se distingue de ces sensations avec lesquelles, selon le mot de Condillac, il s'identifie (1).

Nous n'avons pas à insister sur la valeur de cet argument, le plus fort, ce nous semble, si on le dégage de la forme un peu étroite sous laquelle il est présenté ici, qu'on puisse, au nom de la seule expérience, opposer au sensualisme et au phénoménisme de tous les temps. Mais nous devons nous arrêter à examiner les conséquences qu'autorise, aux yeux de Maine de Biran, cette première et fondamentale erreur.

La première, c'est, nous l'avons déjà indiqué, la difficulté de maintenir entre l'homme et l'animal, réellement confondus et pris l'un pour l'autre, une distinction raisonnée. Si, d'une part, en effet, on suppose que la conscience soit, d'une manière inexplicable, attachée aux faits purement sensitifs, et si on ne croit pas avoir besoin, pour l'expliquer, de reconnaître dans l'homme un principe qui s'affirme à lui-même sa distinction et sa supériorité, il faut répandre

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 399 et 425.

la conscience hors de nous à tous les degrés de l'échelle des êtres vivants et sentants, puisque ces êtres ont, comme nous, la faculté de sentir (1), et admettre, contre toutes les plus vraisemblables inductions, que, sachant qu'ils sont, ils savent ce qu'ils font, qu'ils ont la même activité et la même liberté que nous. Si, d'autre part, la capacité de sentir épuise notre être ; si nous ne sommes que ce que nous fait peu à peu l'influence des objets extérieurs, comment expliquer même une différence de degrés entre nous et ces autres êtres qui sentent comme nous, et, placés dans le même milieu, subissent les mêmes actions (2) ? Ou il faut admettre que les sensations animales ne renferment pas tout ce qui est compris dans les nôtres, ce qui revient, contre les principes du système, à reconnaître dans la sensibilité même certaines formes, certaines qualités innées ; ou il faut renoncer « à assigner hors de l'âme, dans les objets extérieurs qui déterminent la sensation, les causes nécessaires ou le principe de la génération des idées et des facultés (3) ; » ou, enfin, ce qui était évidemment la tendance secrète de Condillac, et ce qui est devenu la doctrine avouée des philosophes qui ont développé depuis les mêmes principes, il faut cher-

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 404.
(2) *Id.*, t. Ier, p. 189.
(3) *Id.*, ibid., p. 190.

cher, dans la structure ou la composition des différents organismes, l'explication que l'étude des faits intérieurs est impuissante à fournir, c'est-à-dire abandonner la psychologie pour la physiologie, et ne voir partout que de la matière diversement organisée.

La seconde conséquence, celle que Maine de Biran développe dans la plupart de ses ouvrages avec le plus d'insistance, sans pouvoir toujours parvenir cependant à écarter complétement l'obscurité qui enveloppe l'expression de sa pensée, c'est le caractère conventionnel et factice que prennent les analyses de Condillac, la transformation de la psychologie en logique, la substitution d'une combinaison stérile de notions et de définitions arbitraires à la réelle étude des faits (1). Telle qu'elle est, en effet, dans le point de vue où Condillac semble se placer d'abord, la sensation, obscure et fatale, dépouillée de toute conscience, ne saurait servir de principe ; il est impossible d'en rien déduire à cause de sa simplicité même (2). Pour pouvoir lui faire jouer le rôle auquel elle est appelée dans le *Traité des sensations*, il faut donc que le phi-

(1) Le reproche que les sensualistes adressent si volontiers à leurs adversaires de n'édifier que des combinaisons logiques d'idées, Maine de Biran le retourne contre eux-mêmes en les accusant de ne faire que coordonner des idées sans conséquence pour la réalité.

(2) V. *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 187.

losophe la modifie, la transforme, en élargisse le sens, qu'il s'en fasse une idée hypothétique et de convention, qu'il y mette d'avance, en un mot, tout ce qu'il veut en faire sortir plus tard (1). Il faut, d'autre part, que, partout où se rencontre l'activité du moi, il la voile, la déguise, la dissimule par l'artifice ingénieux de ses définitions (2) : l'attention devient ainsi une sensation assez vive pour absorber ou exclure toutes les autres; la mémoire, une sensation qui se prolonge en l'absence de son objet ; la comparaison, le jugement, consistent uniquement dans le concours de deux sensations qui se rapprochent sans se confondre. Mais, dans la réalité, ni la sensation n'est si riche, ni l'attention, le souvenir ou le jugement ne sont si pauvres ; il y a dans ces derniers faits un élément de libre activité que les définitions du philosophe ne peuvent faire oublier, et qui proteste contre elles au fond de la conscience. Ce ne sont donc pas des faits réels que Condillac étudie et met en œuvre, mais « des éléments conventionnels de sa création (3), » qu'il dispose et combine selon les besoins de son système.

Et cela s'explique : son hypothèse ayant précisément pour but d'écarter toute idée métaphysique de subs-

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 192 et 196.
(2) *Id.*, p. 190 et 193.
(3) *Id.*, p. 187.

tance ou de force (1), il a dû considérer les phénomènes intérieurs en eux-mêmes, détachés de tout lien avec un sujet ou une cause. Mais ces phènomènes ne peuvent être, dans cet état d'isolement, l'objet d'une connaissance directe et réelle; ils ne nous sont jamais donnés, au contraire, que dans leur rapport avec le moi sujet ou cause, dont le philosophe les sépare. En les réduisant ainsi à l'état de modes abstraits, on efface donc la forme personnelle et individuelle qui caractérise les faits intérieurs et les distingue des faits extérieurs ; à la place de la véritable réalité interne, qui n'existe que par le sentiment du moi, on met des éléments impersonnels dont l'idée, généralisée par le langage, ne diffère plus des notions relatives aux qualités des objets du dehors. L'esprit n'a plus affaire, par conséquent, à une existence concrète, véritable et unique objet de l'observation intérieure, mais à des abstractions qu'il a formées lui-même, qu'il construit, en quelque sorte, à son gré, sans autre règle que des ressemblances ou des différences purement extérieures et qui peuvent varier selon le point de vue auquel on les considère (2). Tout ce qu'il peut faire, après avoir ainsi vidé de leur réalité les faits internes, après les avoir dépouillés de leur caractère

(1) Edition Cousin, t. II, p. 81.
(2) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 191.

essentiel, c'est de les distribuer dans les catégories factices d'une classification toute logique, qui n'affirme point de distinction réelle entre les éléments qu'elle sépare et se réduit nécessairement à des divisions purement idéales. Il n'y a donc pas de véritable analyse dans cette philosophie qui se donne pour la philosophie de l'analyse par excellence (1), car l'analyse ne s'applique qu'à la réalité ; son rôle est de constater ou de découvrir la séparation réelle d'éléments vraiment distincts, comme le sont en nous l'activité et la passivité, le moi et le corps vivant. Pour ces notions abstraites et complexes, par cela même qu'elles ne répondent pas à la réalité, qu'elles ne sont que la réalité modifiée et défigurée, elles sont les résultats de l'analyse, elles n'en peuvent être l'objet. Il n'y a pas de division à opérer dans les modes abstraits qu'elles représentent ; il n'y a que des faces diverses, des points de vue différents à y considérer. Condillac croit prouver que toutes les opérations de l'esprit sont en germe dans la sensation, et il ne fait en réalité que déterminer le sens du mot sensation en énumérant les interprétations diverses dont ce mot est susceptible. Il s'imagine avoir trouvé le secret de la génération de nos facultés, et son artifice se réduit à faire rentrer certaines définitions particulières dans

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 191, et édition Cousin, t. IV, p. 178.

une définition plus générale, à montrer qu'on peut entendre le mot sensation de manière à en faire le nom commun de tous les actes possibles de l'esprit.

La vraie méthode d'analyse aurait exigé une revue exacte de tous les faits observables par la conscience, une étude attentive et impartiale des éléments qu'ils peuvent contenir ; elle aurait enregistré scrupuleusement les résultats obtenus, sans rien précipiter, sans rien déguiser et sans rien oublier, mettant tout son effort à remonter jusqu'aux premiers rudiments de notre constitution intellectuelle, à dégager le simple du composé, pour ne s'arrêter que là où toute division ultérieure devient impossible. Condillac a dédaigné ce lent et pénible travail ; il n'a pas su pratiquer cet art de la réflexion, de l'expérience intérieure, qui tourmente notre nature intime et la contraint, elle aussi, de livrer ses secrets. Partant de quelques observations incomplètes, et peut-être altérées elles-mêmes, viciées par d'inconscientes préventions, il s'est borné à systématiser les indications que lui fournissaient le langage ou les travaux des philosophes antérieurs. Il n'a vu que les ressemblances ou les rapports des divers actes de l'esprit avec la sensation, sans tenir compte de leurs différences. Cette loi générale, que sa méthode même l'obligeait à ne trouver qu'au terme de patientes observations, il l'a comme improvisée tout d'abord, commençant

par où il aurait dû finir, et à l'analyse tant recommandée substituant réellement une synthèse en contradiction avec les faits. On comprend, en face de ces jeux de logique dont sa propre doctrine lui fournissait l'exemple, que tout l'effort de la science ait pu lui paraître se réduire à une habile combinaison de notions et de termes (1). Son mot célèbre : « Une science n'est qu'une langue bien faite, » ne semble plus un paradoxe, mais la confidence inconsciente de l'idée singulièrement factice qu'il se faisait de la philosophie (2).

Toutes ces critiques se trouvent résumées dans un passage qui mérite d'autant plus d'être cité que le langage y atteint une clarté et une vivacité trop rares dans les ouvrages de notre philosophe. « La doctrine de Condillac ne repose sur aucun principe de fait, c'est une simple hypothèse abstraite, et lorsque ce philosophe prétend dériver toutes les facultés et les premières connaissances de la sensation transformée, c'est parce qu'il y suppose déjà tacitement et avant tout l'existence de la personnalité, ou le moi, préexistant dans la nature même de l'âme ou du sujet sentant. Comme les alchimistes croyaient ou voulaient persuader aux autres qu'ils avaient transformé les

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 194, 195.
(2) Edition Cousin, t. II, p. 77.

métaux inférieurs en or pur, pendant que ce métal précieux était déjà contenu en nature au fond du creuset avant le grand œuvre, de même Condillac ne trouve la pensée dans la sensation qui se transforme, qu'autant qu'il a déjà mêlé à la sensation, dès son point de départ, cet élément intellectuel qui reste fixe au fond du creuset de l'analyse (1). »

II.

La source de toutes ces erreurs, il est à peine nécessaire de le dire, est, aux yeux de Maine de Biran, dans l'oubli de l'activité, de la causalité libre que manifeste l'effort. Cet oubli, qui enlève à la science intérieure son véritable sujet, n'est lui-même que la conséquence de la méthode appliquée par le sensualisme à l'étude de l'esprit humain, de l'assimilation trompeuse qu'il s'est cru en droit d'établir entre la science de l'être qui se connaît lui-même et celle des êtres extérieurement connus.

Il y a, dans la méthode baconienne, ce qu'on pourrait appeler la partie positive et la partie négative, l'une qui apprend à la science de quels procédés elle

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 195.

doit faire uniquement usage, l'autre qui trace les limites où doivent s'enfermer ses recherches, et lui signale, pour lui en interdire l'accès, la région de l'inconnaissable. Ce n'est pas la première, on le sait déjà, qui fait ici l'objet de la discussion. Maine de Biran est aussi convaincu qu'aucun partisan de la méthode expérimentale, que l'observation et l'analyse sont au dedans comme au dehors les seules sources possibles de la connaissance ; mais l'observation n'atteint-elle pas en nous quelque chose de plus que hors de nous ? N'y a-t-il pas pour la connaissance du sujet par lui-même quelque privilége qui transforme les conditions essentielles de la science ? C'est ce que les sensualistes de tous les temps s'accordent à nier ; c'est ce que la philosophie de Maine de Biran tout entière semble avoir eu pour mission de démontrer.

Des phénomènes et des rapports entre les phénomènes, rapports d'analogie ou de ressemblance, rapports de dépendance, de succession ou de coïncidence, voilà tout ce que nous connaissons des choses extérieures, précisément parce que nous ne pouvons les étudier que du dehors. Sur ce point, les analyses de Hume sont décisives, et elles ont pleinement justifié la tendance naturelle et d'abord inconsciente de la méthode baconienne à proscrire la recherche des causes efficientes, des forces productives. Ces

causes ou ces forces, dans le monde extérieur, nous échappent d'une façon absolue ; nous ne pouvons, en aucun cas et par aucun artifice, soulever le voile impénétrable qui les soustrait à nos regards. Elles demeurent des inconnues dont aucune équation de données connues ne peut nous découvrir la valeur et la nature (1). Il est donc naturel et légitime que les sçiences physiques, surtout après l'abus des causes occultes, aient de plus en plus écarté toute question relative à des objets réellement placés hors du champ de toute investigation positive. C'est ainsi que les noms mêmes qui représentent dans le langage ce qu'on appelle encore quelquefois les agents physiques, la pesanteur, la chaleur, l'électricité, etc., n'ayant de signification et de valeur que par les phénomènes dont ils résument la multiplicité et la diversité, ne sont réellement pour le savant que « des termes sommatoires, embrassant dans leur extension la série totale ou l'ensemble des faits d'un certain ordre (2). » On a clairement démontré dans un récent ouvrage qu'expliquer un fait dans le domaine des sciences de la nature, c'est bien moins trouver son rapport à une cause que saisir les analogies ou les ressemblances qui nous autorisent à ranger ce cas nouveau dans une

(1) Edition Cousin, t. II, p. 27.
(2) Id., p. 23.

classe de cas préalablement connus (1). Maine de Biran avait déjà remarqué, en rectifiant sur ce point les opinions de plus d'un savant de son temps, que « dans les sciences physiques l'opération qui paraît avoir pour but la recherche des causes ne diffère pas réellement, autant qu'on est porté à le croire, de celle qui tend spécialement à classer les phénomènes (2). » Il n'y a d'abord pour l'homme, dans la nature, qu'un chaos de phénomènes tous différents, par conséquent sans lien et sans explication ; le travail de la science a consisté et consiste encore à comparer ces faits, à les distribuer, en vertu des rapports aperçus entre eux, dans des groupes dont il faut d'abord marquer exactement les caractères différentiels, mais que l'esprit humain tend à relier les uns aux autres par la vue d'analogies nouvelles, en fondant les genres primitivement établis dans des classes de plus en plus étendues. C'est ainsi, on l'a remarqué déjà bien des fois, que la connaissance de plus en plus exacte des détails les plus intimes, des caractères les plus cachés des êtres et des phénomènes, ne fait que fournir une matière nouvelle à des synthèses de plus en plus compréhensives, le but idéal de la science paraissant être de trouver dans la connaissance adéquate de la diversité des réalités

(1) V. les *Premiers principes* de M. Th. Spencer, trad. par le docteur Cazelles, p. 73, 29.

(2) Edition Cousin, t. II, p. 35.

naturelles, le secret de leur unité. « Et ce progrès de généralisation, par lequel l'esprit s'élève successivement des faits individuels à la formation des classes et à la détermination des lois les plus générales, se fonde sur une seule et même opération intellectuelle, qui consiste à percevoir toujours des rapports plus étendus entre les faits totaux ou partiels, et à en lier les idées suivant l'ordre réel des successions, analogies ou ressemblances (1). »

On peut donc, à la rigueur, faire complétement abstraction, dans les sciences de la nature, de l'idée de cause efficiente (2), ou ne voir, du moins, dans les termes qui semblent impliquer cette idée, que l'expression générale et résumée d'une série de faits analogues. C'est là nécessairement le point de vue du savant, qui doit s'en tenir à ce qui est susceptible d'être positivement connu par les procédés à son usage. Et cependant, comme le fait remarquer Maine de Biran avec une pénétrante justesse, et comme on est peut-être trop disposé à l'oublier aujourd'hui, il est difficile, pour ne pas dire impossible, à l'esprit de se renfermer dans cette interprétation qui ramène les causes aux classes, et ne voit en elles que le symbole des faits généralisés (3). La

(1) Edition Cousin, t. II, p. 31.
(2) Id., p. 28.
(3) Id., p. 30.

notion de cause efficiente est si constamment présente à notre esprit, qu'elle reparaît, malgré nous, derrière l'idée complexe de la classe ou du genre ; les exigences du principe de causalité ne sont satisfaites que lorsque nous avons, sous les rapports superficiels d'antécédent à conséquent, rétabli l'idée de force productive, la relation vraie et vivante de cause à effet. Mais ce recours à une cause qui demeure, malgré tout, une inconnue, amène une sorte d'aveu de notre ignorance, qui répugne à la science, en lui faisant sentir et toucher ses limites. C'est précisément, selon une remarque ingénieuse et profonde de notre philosophe, ce qui explique les efforts constants de la science pour réduire autant que possible le nombre des causes, ce qui revient à simplifier les expressions des phénomènes généraux, et à réduire effectivement le nombre des classes en cherchant ou supposant entre elles de nouveaux rapports d'analogie. La véritable cause productive n'en est pas mieux connue ; mais la formation d'une classe plus étendue, qui résume en elle d'autres classes auparavant distinguées, a du moins cet avantage de ne déterminer qu'une fois pour plusieurs le retour que l'esprit est contraint de faire vers l'agent inconnu (1). L'esprit parvient ainsi à se faire illusion ; il oublie en quelque sorte cette cause

(1) Edition Cousin, t. II, p. 30.

ou cette force, dont il ne retrouve l'idée qu'à l'extrémité d'une longue chaîne de phénomènes; il en vient à s'imaginer qu'il peut réellement s'en passer; mais les efforts mêmes dont cette illusion est le prix déposent contre elle. Si la science ne peut ni ne doit faire entrer dans ses calculs une donnée qui dépasse l'expérience, l'esprit humain n'en est pas moins forcé, par une loi nécessaire, de recourir à elle pour trouver, à toutes les explications secondaires et comme provisoires accumulées jusque-là, une explication première et définitive.

C'est là un premier argument contre les prétentions sensualistes; car, évidemment, si l'idée de cause efficiente s'impose avec tant d'autorité à notre esprit, si elle reparaît si obstinément avec son caractère d'individualité et d'unité, sous la notion complexe et générale que seule la connaissance positive de la réalité intérieure explique et justifie, c'est que cette idée a son type quelque part, et que ce type, toujours présent dans l'intimité de la pensée, poursuit même les regards qui se détournent de lui, et ouvre les yeux qui ne veulent pas le voir. Les autres arguments, nous les connaissons déjà, et nous n'avons à y revenir que pour faire ressortir, au point de vue de Maine de Biran, l'opposition absolue, le renversement complet des conditions de la connaissance et de l'ordre même selon lequel s'offrent à nous les données

de la science, quand nous passons de l'étude de l'objet à l'étude du sujet. Demeurée à l'état d'inconnue lorsqu'il s'agit des êtres dont nous n'apercevons que le dehors, la cause devient, pour l'être qui se voit du dedans, le premier, le plus direct objet de la connaissance. Elle ne s'offrait au physicien que comme le terme dernier de ses recherches, comme la conclusion de son travail de généralisation et de classification ; elle est pour le psychologue la connaissance primitive, type, principe et condition de toute autre connaissance (1). Impliquée dans le sentiment du moi, puisque ce sentiment ne peut naître que de la réflexion de notre activité sur elle-même, elle s'identifie avec lui. On peut donc dire que faire abstraction de la cause dans la science intérieure, comme le veulent les sensualistes, c'est réellement négliger ou supprimer le sujet même de cette science. L'assimilation des méthodes, au nom de laquelle on recommande cette abstraction, suppose l'assimilation des réalités étudiées, c'est-à-dire précisément l'oubli de ce qui fait la différence du dehors et du dedans, l'oubli du moi lui-même. Et il est à remarquer que cet oubli n'a pas seulement, dans le point de vue de Maine de Biran, les conséquences que la psychologie spiritualiste a plus d'une fois signalées, c'est-à-dire la mise en péril de la li-

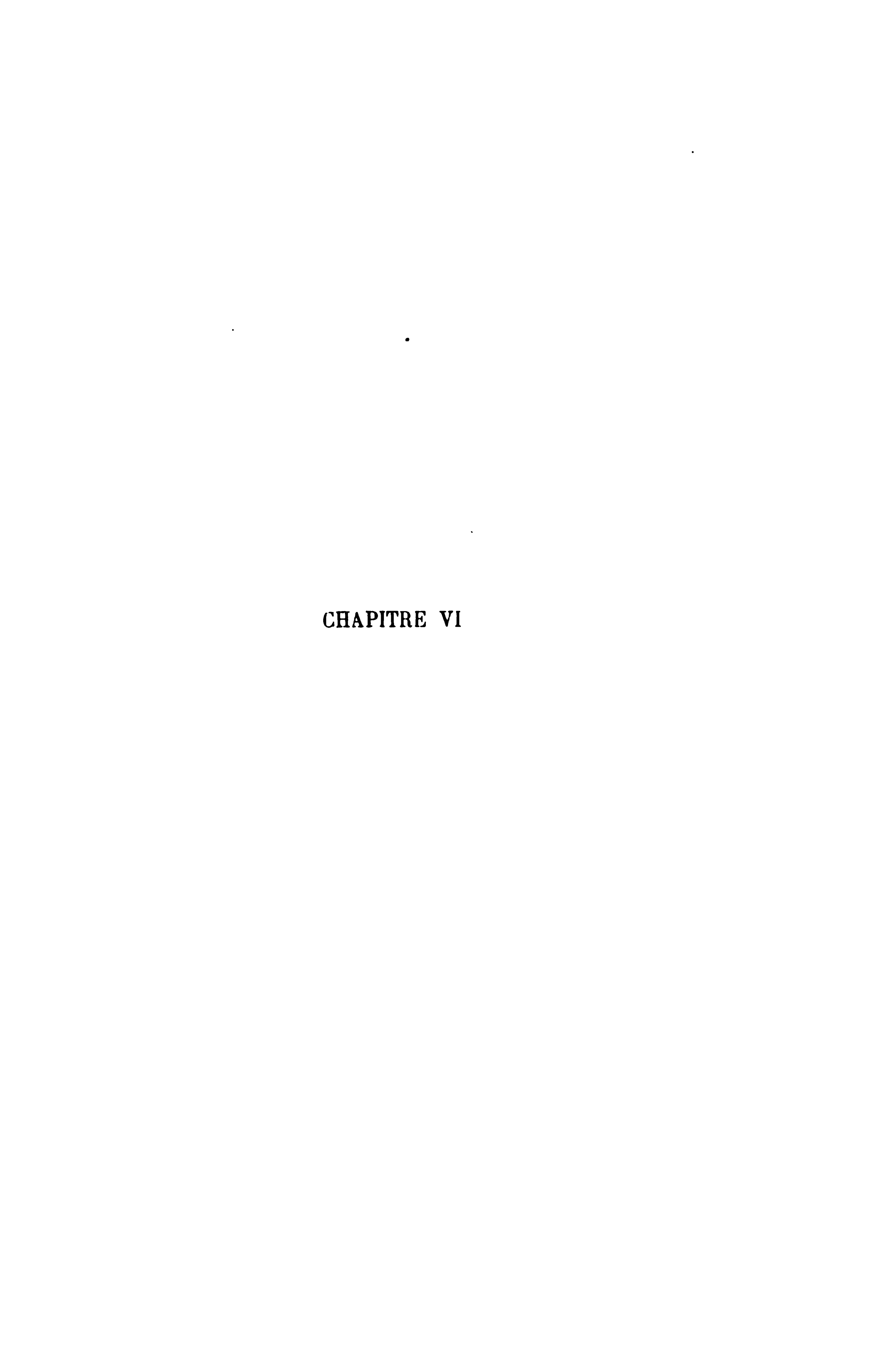
(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 78.

berté et de la spiritualité, la négation de toute réalité métaphysique; il entraîne l'altération profonde et complète de la science intérieure; le sentiment de la causalité effacé, il ne reste pas même des phénomènes vraiment humains que l'on puisse du moins étudier et classer encore, et qui nous fassent connaître comme la surface de cet être dont on ne veut pas voir le fond. Ce qui subsiste, aux yeux de Maine de Biran, ce ne sont que des modes réellement étrangers au moi, et par conséquent à l'homme véritable, comme dans la doctrine de Condillac, des éléments de convention, dont la combinaison factice n'a rien de commun avec la véritable science de l'être pensant.

De même, les procédés de la science intérieure, bien qu'on ne puisse les désigner par d'autres termes que ceux des sciences de la nature, diffèrent réellement de ces dernières. Maine de Biran va jusqu'à dire « qu'il n'y a rien d'identique ou de commun dans les procédés des deux sciences, que les signes [illegible] observer, classer [illegible] opérations. [illegible] même [illegible] en effet, dans sa [illegible] les sens exté-

[illegible]

rieurs une opposition presque aussi absolue que celle de l'activité et de la passivité. Il est bien évident, d'autre part, que cette distinction tout intérieure, directement aperçue par la conscience, entre le moi actif et libre et la sensation passive et fatale, diffère profondément des classifications établies entre les phénomènes extérieurs sur la foi de leurs ressemblances ou de leurs analyses. C'est la vue immédiate d'une séparation réelle entre des êtres différents, substituée à l'induction qui pose, en tâtonnant, des divisions toujours plus ou moins hypothétiques et provisoires. Une différence plus grande encore, nous l'avons vu tout à l'heure, sépare la véritable cause efficiente, telle que l'effort la manifeste, de la cause physique ou phénoménale, simple antécédent sans énergie productive. A tous les points de vue, c'est la réalité mise à la place de la simple apparence, le modèle à la place de la copie, l'intuition directe et sûre de l'esprit qui se saisit lui-même, au lieu des comparaisons, des inductions, des suppositions nécessaires pour arracher à la nature un secret qu'elle ne livre jamais que malgré elle.



CHAPITRE VI

CRITIQUE DES PHILOSOPHIES A PRIORI.

I.

Attaquer le sensualisme, comme l'a fait Maine de Biran, c'est travailler à relever la cause de la métaphysique, et prendre parti pour l'ancienne philosophie contre la nouvelle, pour l'école de Descartes et de Leibnitz contre celle de Bacon et de Locke. Et, sans doute, si Maine de Biran avait dû choisir entre les deux doctrines, il n'aurait pas hésité à se décider pour celle qui voyait comme lui dans la philosophie « la science des réalités, essentiellement occupée à rechercher ce qui est hors des phénomènes et sous les apparences sensibles (1). » Ce que nous connaissons déjà de sa doctrine suffit toutefois à faire comprendre combien il se sépare des cartésiens eux-mêmes. Sa critique des philosophes de cette école, en rendant

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 179.

sensibles ses dissidences avec les esprits dont on est le plus naturellement porté à le rapprocher, est l'une des parties de sa doctrine les plus instructives et les plus importantes pour l'entière intelligence de sa pensée.

C'est par la méthode et la théorie générale de la connaissance, nous l'avons déjà indiqué, que Maine de Biran est en opposition avec ceux qu'il appelle les philosophes *à priori*. Il accepte contre la doctrine des idées innées toutes les critiques du sensualisme ; il est convaincu que toute connaissance doit s'appuyer sur un fait et s'expliquer par des conditions expérimentales très précises. Les principes généraux auxquels Descartes ou même Leibnitz rattachent toute la chaîne de leurs déductions, ne sont à ses yeux que des définitions abstraites et hypothétiques (1), qui ne peuvent pas fonder une science réelle, parce qu'il leur manque à elles-mêmes la sanction du fait, la preuve expérimentale constatant qu'elles sont d'accord avec la réalité. Au lieu d'être des vérités premières, elles lui paraissent tout au plus des vérités dérivées qu'il faut consacrer et confirmer en montrant quelles perceptions ou intuitions en contiennent le germe. C'est pourquoi il ne cesse de répéter que le point de départ de la science philosophique ne saurait être une notion,

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 431.

mais un fait primitif « qui se constate par lui-même, et ne se prouve pas ou ne s'explique pas par un autre, mais qui soit tel, au contraire, que rien ne puisse être expliqué, conçu ou entendu que par lui (1). »

Or, ni Descartes ni aucun des philosophes de son école n'ont cherché à déterminer ce fait. Ils partent bien de la conscience, de la connaissance de nous-mêmes, qui est, en effet, la première connaissance et la condition de toutes les autres (2) ; mais ils ne se demandent pas comment la conscience se forme elle-même, ni à quelle condition expérimentale elle devient possible. Ils ne cherchent pas à déterminer le fait précis dans lequel le moi commence à exister pour lui-même ; ils supposent que l'âme se connaît nécessairement, par cela seul qu'elle existe, ce qui implique qu'aucune expérience particulière n'étant nécessaire pour lui donner cette connaissance, elle se connaît en dehors de toute expérience, c'est-à-dire dans l'absolu. Et c'est précisément pour cela qu'ils ne voient pas quelle distance sépare leurs définitions de l'âme du sentiment immédiat que nous avons de sa réalité, ou que, du moins, ils passent, sans transition et sans précaution, de celui-ci à celles-là. Ils ne font pas la distinction que Maine de Biran s'est particulièrement

(1) Edition Cousin, t. III, p. 83, et t. IV, III, p. 349.
(2) Id., t. IV, p. 329.

efforcé d'établir, sans réussir toujours à se faire bien comprendre (1), entre ce qu'il appelle le point de vue intérieur et le point de vue extérieur. Le point de vue intérieur, c'est le point de vue du moi s'apercevant dans le fait ou l'acte qui peut seul lui donner la conscience de lui-même, c'est-à-dire dans l'effort volontaire, puisque c'est à l'effort qu'est attribué, dans la doctrine de Maine de Biran, le privilége de nous révéler notre propre existence. Le point de vue extérieur, c'est le point de vue de l'âme, non plus aperçue, mais conçue en dehors de cet acte privilégié, abstraction faite de toutes conditions expérimentales capables d'en expliquer la connaissance; le point de vue de l'âme supposée connue, non telle qu'elle est à ses propres yeux, puisqu'on néglige ou qu'on méconnaît le fait unique qui la découvre à elle-même, mais telle qu'elle pourrait apparaître aux regards d'un spectateur étranger qui la verrait dans sa réalité absolue, soit dans les conditions où la conscience est suspendue, soit dans les régions de son être qui ne se découvrent pas au regard intérieur. Ce n'est pas là, on le voit, la distinction établie par Kant entre la connaissance subjective et objective, puisque pour Maine de Biran le point de vue intérieur im-

(1) Voir le fragment intitulé Réponse à M. Guizot, édition Cousin, t. II, p. 377.

plique la vue directe du sujet pensant, de la cause active par elle-même, et n'est, par conséquent, nullement renfermé dans le cercle des connaissances phénoménales. Elle se rattache étroitement au nouveau problème posé par notre philosophe, le problème de l'origine expérimentale et des conditions de fait de la conscience, et elle ne s'explique bien que par lui. La conscience n'est pas constituée par le seul fait de l'existence du sujet pensant ; comme toutes les connaissances, cette connaissance primitive de nous-mêmes a une origine ; elle est attachée à certaines conditions hors desquelles elle est impossible. On ne peut donc chercher de connaissance directe positive et absolument certaine de notre être que dans ces conditions ; et puisque ces conditions ne se trouvent, d'après Maine de Biran, réalisées que dans l'effort volontaire, c'est à cet effort seul que l'on doit demander ce que le moi est capable de savoir de lui-même. Néglige-t-on la recherche de ces conditions, croit-on pouvoir atteindre l'âme hors de tout fait particulier, de toute expérience spéciale? on tente l'impossible aux yeux de notre philosophe, puisqu'il est démontré pour lui qu'il n'y a pas, hors de l'effort, de révélation du moi à lui-même. On se réduit, de plus, à l'impossibilité d'expliquer l'éveil tardif de la conscience, qui ne commence certainement pas avec la vie, et, une fois qu'elle est éveillée, ses suspensions plus ou moins

c'est passer encore du réel à l'abstrait, puisqu'il faut, pour former cette idée de l'âme détachée du corps, rompre ce rapport qu'implique la conscience, et supprimer mentalement un des termes qui la constituent (1). Enfin, à la place de l'actuel c'est mettre le possible, c'est-à-dire ce dont nous pouvons être amenés à concevoir l'existence pour expliquer le fait de conscience, mais ce que nous n'apercevons jamais dans l'état d'isolement où nous le concevons ainsi. Dans la réalité absolue, sans doute, le virtuel est avant l'effectif, et je dois croire que l'âme, pour avoir le sentiment si net de sa distinction d'avec le corps, doit en être, en effet, séparée. Mais, dans l'ordre de la connaissance, ce n'est que par l'effectif que je puis remonter au virtuel, ce n'est qu'en partant de la vue claire de mon action sur l'organisme que je puis me faire une idée de ce que je suis en dehors de cette action. Et il reste toujours vrai que l'effectif seul est objet de connaissance directe et de véritable science, tandis que le virtuel demeure à l'état de conception et n'est, peut-être, en aucun cas qu'objet de croyance.

Pour avoir négligé de remonter ainsi au principe expérimental de la connaissance de nous-mêmes, et pour avoir cherché le point de départ de la science dans des notions dérivées, isolées du fait réel qui en

(1) *Œuvres inédites*. t. Ier, p. 149.

fait toute la valeur, les cartésiens se sont trouvés sans défense contre les attaques du scepticisme. On a pu, avec raison, les accuser de réaliser une abstraction en accordant une existence distincte et indépendante à cette âme inséparable de ses manières d'être, dont aucun acte spécial ne fait un objet d'expérience immédiate. Qu'ils se soient éloignés ou rapprochés de la réalité, en faisant l'âme passive ou active, comme ils demeurent impuissants à justifier leurs assertions par les faits, ils sont également aussi sous le coup des objections que l'on peut soulever contre leurs définitions initiales, et ils n'ont rien à répondre à qui contredit ces définitions ou les traite d'hypothèses (1).

II.

Telle est, sous sa forme générale, la critique essentielle que Maine de Biran adresse à la philosophie *à priori*. Mais cette critique se diversifie nécessairement dans son application aux différents représentants de cette philosophie ; il faut maintenant la considérer sous ces aspects particuliers et dans les conséquences spéciales qu'elle entraîne pour chaque système.

(1) Edition Cousin, t. III, p. 22.

« Descartes est devenu vraiment le créateur ou le » père d'une science qui, sous un titre quelconque, » doit se fonder sur l'observation intérieure, en ap» prenant à l'esprit humain à se replier sur lui-même, » à ne chercher qu'en lui les vrais principes de la » science. Il montre, par l'exemple autant que par le » précepte, que la connaissance propre du moi, le fait » de la conscience, est distincte et séparée de la re» présentation de tout objet ; que tout ce qui est conçu » ainsi par l'imagination ou à l'aide des sens exté» rieurs est étranger à cette connaissance immédiate » et évidente par elle-même. Enfin il prouve, je ne » dis pas la séparation absolue des substances, mais » la distinction essentielle qui existe entre les phé» nomènes externes et internes, ou entre les facultés » spécialement appropriées aux uns et aux autres. A ce » point de vue, la philosophie de Descartes doit être » considérée comme la véritable doctrine mère, en » tant qu'elle tend à donner à la science des prin» cipes la seule base qu'elle puisse avoir dans le fait » primitif de sens interne (1). »

Ainsi parle Maine de Biran, et on ne peut lui reprocher de n'avoir pas rendu justice à l'auteur du *Discours sur la méthode*. Placer le point de départ de la philosophie dans la conscience que le moi a de lui-

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 156.

même comme sujet pensant, comprendre que cette conscience est pour nous le véritable commencement de l'existence et le principe de tout ce que nous pouvons savoir sur nous-mêmes, c'était faire le premier pas et le plus décisif dans la voie où nous avons vu notre philosophe entrer à son tour. Mais il a manqué à Descartes, suivant les expressions de Maine de Biran, « de lier la pensée à l'action, comme l'existence à la pensée. » Il n'a pas été jusqu'au bout de ce que la réflexion pouvait et devait lui donner, et « dans l'énoncé même d'un principe qui ne doit comprendre que le sujet, le fait de son existence intérieure, identique à la pensée, il s'est laissé entraîner dans un monde objectif et abstrait d'où le moi n'est pas (1). »

Je pense, dit Descartes, donc je suis une substance pensante ; c'est bien la conscience qui m'affirme mon existence et m'en fait le propre témoin ; c'est bien elle encore qui m'apprend que la pensée est le fond de mon être, puisque c'est par la pensée seule que je puis exister pour moi-même. Mais est-ce encore la conscience qui me déclare que je suis une substance ? « Il faudrait, pour cela, que la pensée fût sentie ou aperçue comme le mode fondamental ou l'attribut immanent de la substance, de manière qu'il y eût dans la conscience une véritable dualité, ou un

(1) Edition Cousin, t. III. p. 169.

rapport à deux termes distincts, dont l'un serait la substance, et l'autre le mode ou l'attribut (1). » Mais aucune expérience ne nous rend sensible une telle dualité (2); c'est, au contraire, le propre de la substance d'être réellement inséparable de ses modes et de ne pouvoir en être isolée qu'indirectement, par une abstraction toute logique. Sans doute, cette abstraction, quelque factice qu'elle soit, nous fait illusion par la force de l'habitude; ce que nous percevons et ce que nous concevons se mêlent si étroitement dans notre esprit qu'il devient difficile de les distinguer. Mais ce qui explique l'erreur ne la justifie pas. Il reste vrai, au point de vue de Maine de Biran, qu'il n'existe aucun fait intérieur dans lequel la substance se découvre ainsi à elle-même et devienne l'objet d'une vue distincte et immédiate de l'esprit (3). On peut même dire qu'une telle connaissance est impossible et contradictoire, car la substance, conçue en elle-même comme séparée de ses modes, est un absolu, et l'absolu ne peut être senti ni pensé sans devenir relatif.

Mais passer du moi à la substance, ce n'est pas seulement substituer l'inconnu et l'hypothétique au réel et au connu. A ces inconvénients généraux si-

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 152.
(2) *Id.*, t. III, p. 436.
(3) *Id.*, p. 432.

gnalés précédemment, la notion de substance ajoute des inconvénients particuliers qui tiennent à sa nature propre et à son origine. Ce n'est pas assez, en effet, de dire qu'elle ne tombe pas sous le regard intérieur ; elle n'a pas même son type primitif et éloigné dans la conscience, elle vient du dehors (1) ; loin d'être dérivée du sentiment du moi, il semble qu'elle ne soit conçue que par opposition à lui. Elle est entièrement dépourvue de tout principe d'individualité ; elle est passive, susceptible d'être modifiée par une action étrangère, mais incapable de se modifier elle-même ; c'est du moins ainsi que les premiers cartésiens, jusqu'à Leibnitz, l'ont conçue. A ce double titre, la notion de substance porte, on peut le dire, l'empreinte du monde extérieur. On reconnaît qu'elle a représenté d'abord pour notre esprit ce qui demeure permanent sous la variété des modes dans les objets sensibles, et en relie les unes aux autres les qualités diverses. Aussi se mélange-t-elle fatalement de je ne sais quelle idée obscure d'étendue ou d'espace qui la rattache à sa première origine et incline l'esprit à confondre la substance avec la matière (2). Mais, même

(1) Edition Cousin, t. III, p. 17 et 19, et t. IV, p. 330.

(2) Edition Cousin, t. III, p. 6, 7, 14, 16, 173. — Id., t. IV, p. 230. *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 153.

Il est curieux de voir notre philosophe se rencontrer sur ce point avec un penseur dont les vues, larges et puissantes d'ailleurs, sont pourtant

quand on résiste à cet entraînement naturel pour s'en former une notion plus épurée, elle conserve un caractère essentiellement objectif ; elle offre comme le type de l'objet dans son contraste avec le sujet (1). Et ce contraste ne se ramène pas, dans la pensée de Maine de Biran, à l'opposition kantienne du subjectif et de l'objectif, équivalente elle-même à celle du phénomène et du noumène, car si le sujet est lui-même, comme nous l'avons montré, une réalité supraphénoménale, la substance n'est pas non plus un simple absolu, elle est l'absolu de ce qui ne se connaît pas, de ce qui ne peut être qu'extérieurement connu, opposé à ce qui se connaît du dedans et n'existe qu'à condition de se connaître, plus brièvement, l'absolu de la chose opposé à la personne (2).

Il résulte de là que faire du sujet pensant une substance pensante, affirmer même de la substance

bien opposées à celles de Maine de Biran, et qui appartient à une tendance philosophique toute contraire, M. H. Spencer. Nous trouvons dans ses *Principles of psychology*, seconde édition, p. 162, cette phrase remarquable : « L'expression « substance spirituelle, » si nous l'employons autrement que comme l'*x* de notre équation, nous induit inévitablement en erreur, *car nous ne pouvons concevoir la substance sans recourir à des termes qui impliquent des propriétés matérielles.*

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 313 et 330.

« Loin de pouvoir servir de lien entre le moi de conscience et l'absolu de l'être pensant, la notion de substance sépare les deux termes comme par un abîme que l'esprit humain ne saurait franchir. »

(2) Maine de Biran s'est fait lui-même illusion sur l'analogie de sa doctrine avec celle de Kant sur ce sujet.

la pensée et la conscience, c'est, selon Maine de Biran, rapprocher des termes contradictoires et qui s'excluent (1). « Il suffit de parler du moi comme d'une chose à qui on attribue des qualités ou des modes quelconques, pour que l'objet dont on parle soit nécessairement pris hors du sujet ou de la personne qui parle. » Le véritable sujet pensant s'efforce en vain de s'identifier avec ce *substratum* objectif, de faire remonter jusqu'à lui quelque chose de sa propre personnalité; « cette chose et lui, le véritable je, s'opposent, se fuient et demeurent toujours à distance sans pouvoir jamais s'identifier ni se pénétrer. »

Mais on ne se heurte pas seulement ainsi contre une difficulté insurmontable. En se persuadant que les données immédiates de la conscience sont insuffisantes, en voulant savoir de nous autre chose que ce qu'il nous est donné d'atteindre directement dans le sentiment même de notre réalité, on ouvre la porte au doute sur la valeur de cette connaissance intime, au delà de laquelle il n'y a véritablement rien à demander (2). En cherchant à concevoir le dedans sous la forme qui ne convient qu'au dehors, à transformer, pour ainsi dire, le sujet en objet, on compromet et on dénature la véritable idée du moi. « La notion de substance obs-

(1) Voir édition Cousin, t. III, p. 1 et 173.
(2) Id., ibid. II. p. 17, et *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 155.

curcit et confond le caractère propre individuel et réel du sujet pensant, à qui on la transporte avec tout le cortége des idées relatives au dehors, dont les habitudes des sens et les formes mêmes du langage ne permettent jamais de la dégager ou de la purifier complétement (1). » On croit pénétrer plus avant dans la connaissance de notre être, et l'on ne fait qu'affaiblir dans le sujet pensant le sentiment des caractères essentiels qui le séparent de toute réalité extérieure. C'est imiter les démonstrateurs maladroits qui entreprennent de prouver des axiomes, et ne réussissent qu'à ébranler la confiance naturelle de l'esprit dans l'évidence.

Aussi, Maine de Biran voit-il dans le rôle prépondérant accordé par Descartes à la notion de substance, le principe qui, en amenant l'assimilation de la réalité intérieure et de la réalité extérieure (2), a préparé le panthéisme de Spinosa, « le système de l'unité absorbée (3). » La substance, étant par elle-même étrangère à toute idée de personnalité ou d'individualité, n'offre aucun fondement à la distinction réelle des êtres en général, et encore moins à la distinction de

(1) Edition Cousin, t. III, p. 10.

(2) Id., t. IV, p. 231.

(3) Id., t. IV, p. 19 et 314; voir encore id., t. III, p. 44.

« L'application de la loi de substance à la psychologie exclut précisément la propre idée d'un sujet psychologique, identifie ainsi la science de nous-mêmes avec la science de la nature, et transporte la première dans la deuxième. »

l'esprit et de la matière. Il en est, pourrait-on dire, des substances, abstraction faite des manières d'être et des qualités qui les déterminent, comme des différentes parties de l'espace ; il semble qu'elles ne puissent être qu'idéalement détachées les unes des autres ; elles tendent à se rejoindre, à se confondre dans un tout indistinct, comme si on leur faisait violence en les séparant. Aussi, qu'arrive-t-il ? Rien ne paraît au premier abord plus opposé, dans la doctrine cartésienne, que la substance pensante et la substance étendue ; toute la difficulté semble même consister à maintenir quelque rapport entre des éléments si profondément séparés ; on dirait deux mondes fermés l'un à l'autre. Mais toute la raison de cette opposition est, en réalité, dans les deux attributs, la pensée et l'étendue. Supprimez, par la pensée, ces deux attributs, il ne reste de part et d'autre qu'un fond également impersonnel, également passif, toute différence s'évanouit, l'esprit n'est plus frappé que de la ressemblance, disons mieux, de l'identité de ces réalités que l'on pouvait croire tout à l'heure si incompatibles. Descartes a bien essayé, il est vrai, de prévenir la difficulté en plaçant la pensée et l'étendue dans une région supérieure aux autres attributs dérivés et secondaires, en les faisant comme pénétrer dans la substance même, sous le nom d'essence. Mais la logique ne s'arrête pas devant cette distinction un

peu arbitraire; elle écarte les attributs essentiels comme les autres, et sous l'âme comme sous le corps, sous la multitude des âmes comme sous la multitude des corps, elle ne trouve qu'une substance unique, lien et soutien de toutes les existences. Elle démontre « qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, l'être universel, seul nécessaire, le grand tout, à qui appartient exclusivement le titre d'être ou de substance, et dont tout ce que nous appelons improprement de ce nom n'est que modification (1). » Faut-il ajouter, avec Maine de Biran, que l'unité au sein de laquelle s'absorbent ainsi les existences est nécessairement conçue comme une unité matérielle, par cela même que la pente naturelle de l'esprit le porte à réaliser la notion de substance dans l'absolu de l'objet pensé plutôt que du sujet pensant? Spinosa lui-même ne l'aurait pas accordé, à coup sûr; mais on est bien obligé de convenir que l'intelligence, en cherchant à se faire une idée de cette substance qui comprend en elle l'étendue comme la pensée, est plus portée à faire prédominer dans sa conception l'idée de la matière que celle de l'esprit. Le panthéisme peut être spiritualiste d'intention; il est bien difficile qu'il le soit de fait.

C'est encore à l'emploi de la notion de substance

(1) Edition Cousin.

qu'il faut demander l'explication de cette absence presque complète du sentiment de l'activité et de la vie, qui frappe, dès le premier regard, dans les conceptions trop exclusivement mécaniques de Descartes et de ses premiers disciples. Non-seulement, en effet, la substance est passive et, par suite, ne contient pas en elle le principe de ses propres changements, qui ne peuvent lui être imprimés que du dehors; mais, suivant une remarque profonde de Maine de Biran (1), elle rend impossible cette distinction du virtuel et de l'effectif, des facultés permanentes et des effets transitoires, qui peut seule expliquer le jeu varié des phénomènes de la vie et de l'intelligence, et surtout les alternatives de la conscience et de l'inconscience elle-même; la force seule peut ainsi tantôt s'épanouir et tantôt se concentrer, tantôt manifester son énergie et tantôt la dérober au regard. Dans la substance, il n'y a pas de place pour de semblables alternatives; le fond de l'existence étant toujours identique et ne pouvant se modifier par lui-même, il faut que toutes les qualités et ce qu'on pourrait appeler les aptitudes de l'être soient réalisées dès le début. A considérer même les choses avec rigueur, le monde n'étant formé que de substances également passives, « tout devrait y rester comme il a été créé,

(1) Edition Cousin, t. III, p. 178 et 187.

sans qu'aucun mouvement nouveau puisse commencer, sans qu'aucun être puisse changer l'état où il a été mis primitivement, ni se modifier lui-même, ni être modifié par les autres substances (1), » également incapables de se porter d'elles-mêmes à une action quelconque. « La nécessité, comme un joug de fer, retiendrait tout dans un éternel repos, ou entraînerait tout dans une suite de mouvements tous nécessaires, sans en excepter aucun, à partir du premier de tous, imprimé par la main créatrice (2). » Sans doute, les philosophes cartésiens n'ont pas été à ce point fidèles à leur hypothèse, et le sentiment de la réalité les a défendus contre des conséquences extrêmes et impossibles. Il est visible cependant qu'ils ont senti la difficulté et qu'ils ont cherché tous les moyens de se mettre le moins possible en contradiction avec les exigences de leur principe. De là la théorie de la création continuée qui, en supposant à chaque instant de la durée la reproduction de l'acte créateur, semble avoir pour objet de renouveler aussi à chaque instant l'ensemble des êtres, et d'expliquer plus facilement la variété de leurs états successifs. De là surtout cette tendance à recourir sans cesse à Dieu pour expliquer les moindres changements dans l'état des corps

(1) Edition Cousin, t. III, p. 177.
(2) Id., ibid.

comme dans la disposition même de nos âmes. En construisant l'univers avec des substances passives, Descartes l'avait condamné d'avance au silence et à l'immobilité ; il lui a fallu recourir à l'intervention divine pour faire pénétrer en lui du dehors cette activité qu'il n'avait pas mise au dedans, et lui rendre par les mains du Créateur la vie qu'il lui avait retirée.

III.

Ces conséquences dangereuses qu'entraîne pour la philosophie de Descartes l'application exclusive de l'idée de substance, ces embarras et ces difficultés qu'elle créait à chaque pas, Leibnitz les avait déjà aperçus, et c'était pour y échapper qu'il avait le premier opposé, dans le cartésianisme, la notion de force à celle de substance, en faisant de l'activité l'essence générale des êtres. Ce grand homme est évidemment le fondateur de la tradition philosophique à laquelle Maine de Biran s'est rattaché; notre philosophe le reconnaît lui-même quand il déclare, à la fin de l'étude particulière qu'il lui a consacrée, que c'est à sa doctrine que viendront se rattacher les progrès ultérieurs

de la philosophie de l'esprit humain (1). Ce que nous connaissons déjà de la doctrine de Maine de Biran suffit cependant à montrer que leur accord est peut-être moins complet qu'on n'est généralement disposé à le croire; si l'idée de force joue dans les deux doctrines le rôle principal, les deux philosophes ne sont pas arrivés à cette idée par la même voie; ils sont même absolument opposés par la méthode, et on peut ajouter que, par suite, le même mot de cause ou de force est loin de répondre chez l'un et chez l'autre à deux conceptions parfaitement identiques. Il n'en est que plus intéressant de les rapprocher pour saisir exactement leurs rapports et leurs divergences; aucune comparaison ne peut mieux servir à faire comprendre le véritable point de vue de Maine de Biran, et à donner le sentiment de son originalité.

L'objection générale que nous avons présentée au début de ce chapitre retombe sur Leibnitz aussi bien que sur Descartes, peut-être même atteint-elle le premier encore plus directement que le second. Il n'y a pas chez lui, en effet, le même effort que chez Descartes pour rattacher toute la chaîne de nos connaissances à la donnée première de l'existence sentie, du moi s'affirmant à lui-même (2). Il hérite des tendances

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 360.

(2) « Les faits de sens intime, la pensée intérieure qui, dans le point de vue de Descartes, ne supposant rien avant eux, s'étonnent de se trou-

générales que Descartes avait imprimées à la philosophie, et se trouve par là même amené à s'enfoncer dans l'étude des faits intérieurs; mais il n'a pas cherché en eux son point de départ; ce n'est pas dans la conscience qu'il a placé le centre de son vaste édifice. Esprit universel (1), fait pour embrasser les rapports les plus généraux des choses, il a conçu la métaphysique comme la science première à laquelle toutes les sciences doivent demander leur unité et leurs principes, et il a été amené à elle par le mouvement naturel de sa pensée, aussi bien en partant de la mécanique ou de la physique, qu'en partant de la psychologie (2). Sans doute, c'est de la conscience que l'idée de la force a dû lui venir, puisque là seulement la force a son type réel et vivant; c'est, notons-le en passant, ce qui fait qu'une doctrine fondée sur l'idée de la force se rapproche toujours plus que toute autre de la vérité intérieure. Mais il n'est pas lui-même remonté jusqu'à ce modèle intérieur de l'idée de force; il l'a prise telle qu'elle existe dans l'esprit, après avoir subi le long travail de généralisation et de

ver liés aux mondes comme des effets à leurs causes, des conséquences à leurs principes. » (*Œuvres inédites*, t. III, p. 166.)

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 159.

(2) *Id.*, t. III, p. 166.

On sait que c'est à propos d'une question de mécanique qu'il reconnut d'abord l'insuffisance de la notion de substance et la nécessité de recourir à l'idée de cause.

transformation qui fait passer la donnée primitive de la conscience à l'état de notion abstraite (1). Il s'en est emparé à peu près comme un savant s'empare d'un principe qui lui fournit l'explication longtemps cherchée d'un ordre quelconque de faits ; elle a été pour lui une sorte d'hypothèse générale qui donne la clef de tous les problèmes et se démontre par ses applications de tout genre, et surtout par son aptitude à synthétiser toutes les idées et tous les êtres. Il a pensé saisir en elle l'essence même de toute réalité, ce fonds commun qui se retrouve partout, et qui, variable en degrés, constitue l'ensemble des existences, explique leurs rapports et leurs lois. De là cette tendance à se placer, suivant les expressions de Maine de Biran, au point de vue de Dieu et comme au centre de l'entendement divin (2), comme si la face cachée des choses se fût découverte à ses yeux, et qu'il fût assez entré dans les plans du Créateur pour tenter de reconstruire l'univers dans son système (3). Leibnitz est, en ce sens, l'un des philosophes qui se sont montrés animés de la plus intrépide confiance dans la vérité

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 162.

(2) Edition Cousin, t. IV, p. 309, 323, et *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 158.

(3) « En pénétrant dans les relations des êtres simples à l'infini, l'esprit du philosophe imite en quelque sorte l'éternel géomètre ; il se conforme à la pensée divine autant qu'il est possible à l'intelligence finie de se conformer au modèle dont elle est l'image. » (Edition Cousin, t. III, p. 127.)

de leurs conceptions, et qui, de la hauteur de l'idée, ont le plus superbement dominé l'humble région des faits ; il est, par excellence, le philosophe de l'absolu (1).

On doit s'attendre, par suite, à voir l'idée de la force s'éloigner sensiblement dans son système de ses origines psychologiques, s'abstraire des conditions précises dans lesquelles elle se découvre à la conscience, se dépouiller au moins en partie des caractères qui en sont la forme primitive.

D'abord, pour faire de la force l'élément commun, le principe de toute réalité, aussi bien dans les êtres bruts et inorganiques du règne minéral que dans les êtres organisés et vivants, et dans l'homme lui-même, il fallait précisément la dégager de tout ce qui ne peut lui convenir qu'en nous-mêmes. Aussi Leibnitz l'isole-t-il à ce point de la conscience, que ce sentiment d'elle-même, sans lequel il nous serait impossible de la concevoir, ne semble plus qu'un caractère simplement accidentel, qu'elle peut perdre ou acquérir, pour ainsi dire, au gré du philosophe. De la personnalité qui, dans les révélations de la conscience, en est inséparable, et ne fait qu'un avec elle, il ne reste que cette individualité obscure, cette vague unité qui s'impose à toute conception de la force, et

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 357.

demeure comme la marque ineffaçable de son origine. Elle cesse d'être essentiellement un sujet qui se saisit et se connaît dans son action ; elle devient un objet que l'on considère du dehors, bien qu'il ne puisse être réellement aperçu que du dedans. Leibnitz, dit Maine de Biran dans un mot énergique quoiqu'un peu barbare, a désubjectivé la force (1).

Mais cette conception générale et absolue suppose que l'on a fait abstraction de toute relation particulière, quelle qu'elle soit, dans laquelle la cause ou la force puisse être directement et primitivement aperçue. Tout être étant, par hypothèse, une force ou un composé de forces, il n'y a place dans l'univers que pour l'activité ; la passivité, qui avait envahi le monde cartésien, est absolument bannie du monde leibnitzien. De là, pour chaque monade, la nécessité de renfermer son activité en elle-même, sans pouvoir exercer au dehors aucune action véritable, sans avoir même avec les autres monades aucun rapport réel. Et il n'en est pas, à ce point de vue, de l'âme autrement que du reste des forces qui peuplent le monde ; elle n'a pas non plus de fenêtres sur le dehors ; elle tire de son sein toute la série de ses actes ; mais ce qu'elle fait sortir d'elle reste en elle ; elle est à la fois la source et la fin de son activité. Par le seul fait de la

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 394.

création et de l'union à Dieu, que Leibnitz suppose comme le lien indirect de tant de petits mondes fermés les uns aux autres, elle contient en soi l'univers tout entier, enveloppé dans ses replis, et, peu à peu, suivant l'ordre réglé par le Créateur, elle développe ce qui était d'abord enveloppé, elle réalise ce qui n'était qu'en germe ou en puissance ; mais alors même qu'elle semble ainsi s'étendre au dehors, s'unir par mille rapports différents aux réalités autres qu'elle, elle ne franchit pas le cercle que son individualité a tracé autour d'elle. Surtout, elle ne peut produire aucun effet en dehors d'elle ; il est impossible que son action soit la cause réellement efficiente d'aucun changement dans un être extérieur, pas plus dans le corps auquel elle est unie que dans aucun autre.

Que devient, en ce cas, le sentiment de l'effort, source unique, aux yeux de Maine de Biran, de toute idée de cause et d'activité ? Il faut bien, pour être conséquent, le réduire à n'être que l'illusion d'une causalité fictive. Mais il faut alors mettre en doute l'affirmation essentielle de la conscience, faire de notre personnalité même, constituée par le sentiment de l'effort, une sorte de rêve sans réalité. Nier ainsi au nom de principes *à priori* le fait sans lequel il n'y a, selon notre philosophe, ni conscience ni connaissance possible, c'est « nier, pour ainsi dire, l'humanité, et détruire le sujet qu'on veut connaître ou expli-

quer (1). » On voit ici éclater tout le désaccord des deux philosophes dans l'idée qu'ils se font l'un et l'autre de la cause ou de la force. Leibnitz est entraîné par son système à rejeter ce qui constitue, aux yeux de Maine de Biran, l'essence même de la causalité, à supprimer la véritable efficience ; car on ne peut guère appliquer cette idée et ce mot à une force réellement incapable de produire aucun changement en dehors d'elle, et réduite à parcourir, en vertu d'une impulsion spontanée, qui constitue toute son activité, une série d'états ou d'actes qu'elle réalise les uns après les autres en elle-même. Il ne peut plus être question non plus de cette activité qui ne dépend que d'elle-même et ne suppose d'autre antécédent que la conscience du pouvoir avec lequel elle s'identifie. Si, prise dans l'ensemble de son développement, la monade est indépendante, chacun de ses actes est, du moins, le résultat de toute la série des actes qui l'ont précédé ; il est déterminé expressément par eux, à ce point que, de l'aveu de Leibnitz, un seul anneau supprimé ou modifié changerait tout le reste de la chaîne. Le véritable rapport de cause à effet, tel que l'a conçu Maine de Biran, se transforme donc insensiblement et tend à se fondre dans celui d'antécédent à conséquent ; en même temps la liberté disparaît,

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 327, 351.

inutilement défendue contre la logique du système par un philosophe qui, en définitive, reconnaît dans l'homme un automate spirituel. Enfin le principe de causalité s'enveloppe et se perd dans le principe de raison suffisante, plus large et plus compréhensif en un sens, mais qui déguise sous l'équivoque d'une notion complexe l'absence ou tout au moins l'effacement de la véritable causalité, de la causalité efficiente.

La doctrine de Leibnitz est ainsi comme partagée entre les données de la conscience, seule source possible de l'idée de force, et les tendances logiques et objectives d'une méthode *à priori*, qui est réellement en contradiction avec ces données, et menace constamment d'en dénaturer le sens. Il a trouvé le principe qui peut seul soustraire la philosophie aux conséquences dangereuses contenues en germe dans le Cartésianisme, et, par la manière dont il l'entend et l'applique, il ramène en partie les inconvénients et les erreurs qu'il aurait dû éviter.

De là vient que, tout en ayant pénétré la véritable nature du moi, et en ayant préparé par la théorie des perceptions obscures tous les éléments de l'analyse réelle des faits intérieurs, Leibnitz n'a point pensé à poser ce problème de la conscience, dont il avait pour ainsi dire la solution entre les mains. Le point de vue intérieur s'offrait à lui, il s'en est détourné pour

rester dans le point de vue extérieur. Il a vu que la pensée impliquait le retour du moi sur lui-même, et il a fait de l'aperception le caractère propre de la monade pensante ; mais il n'a pas cherché à quelles conditions d'expérience intérieure cette aperception se trouve attachée ; d'où cette conséquence, déjà indiquée plus d'une fois, que le moi ne peut s'apercevoir en lui-même, isolé de tout ce qui n'est pas lui, se saisir dans un fait où il se sépare de tout élément objectif par une abstraction active et spontanée. Citons textuellement sur ce point l'une des pages qui peuvent le mieux servir à faire comprendre par le contraste la véritable pensée de Maine de Biran : « On trouve dans le point de vue de Leibnitz une sorte d'analyse ou de résolution du fait de conscience, ou de la dualité primitive dans ses éléments, savoir : la perception obscure inhérente à toute monade, et l'aperception du moi qui s'y joint pour l'élever jusqu'à l'idée ou la représentation claire. Le premier élément, la perception pure et simple, ressort de cette analyse comme un mode simple, premier dans l'ordre du temps ; mais le deuxième élément surajouté, le moi, qu'est-il en lui-même, et d'où vient-il ? Il ne paraît pas, dans la doctrine de Leibnitz, que ce *moi puisse s'apercevoir ou exister pour lui-même, sans être associé avec des perceptions quelconques :* il n'est, pour ainsi dire, qu'une forme de celles-ci, forme inhérente à

l'âme humaine, n'existant en elle que comme virtualité, et ne passant de cet état virtuel à l'effectif qu'autant que les impressions extérieures lui fournissent l'occasion et les moyens de se manifester. Mais alors même, il ne se manifeste que dans le concret, et, s'il y a des manifestations aperçues par le moi, ou en lui, il n'y a point d'aperception interne et séparée du moi. » Ainsi Leibnitz a beau déclarer que la monade pensante se connaît elle-même ; les conditions nécessaires à cette connaissance ne se trouvent pas réalisées dans sa doctrine. Un être qui serait formé sur le modèle de cette monade serait réellement, aux yeux de Maine de Biran, incapable de s'élever de lui-même à la conscience. On peut donc dire encore que le philosophe ne fait que lui prêter sa propre conscience, sans être entré dans ce point de vue où le moi, se trouvant naturellement isolé de tout ce qui n'est pas lui, est par là même provoqué à prendre connaissance de soi. Pour s'être tout d'abord installé au sein de l'absolu, Leibnitz est, par la logique de son système, condamné à y rester enfermé ; et ses analyses même les plus exactes manquent de cette autorité qui ne peut venir que de l'évidence intérieure.

IV.

Nous n'avons pas à insister sur les critiques que Maine de Biran dirige contre Kant et les philosophes de son école, dont il n'a connu la philosophie que très superficiellement, par la voie indirecte et souvent trompeuse des exposés et des analyses (1). Son jugement sur Kant mérite cependant d'être recueilli; l'analogie même du but poursuivi par les deux philosophes, dans la distinction de l'élément subjectif et de l'élément objectif de la connaissance, amène Maine de Biran à faire plus clairement ressortir l'opposition de son propre point de vue et de sa méthode.

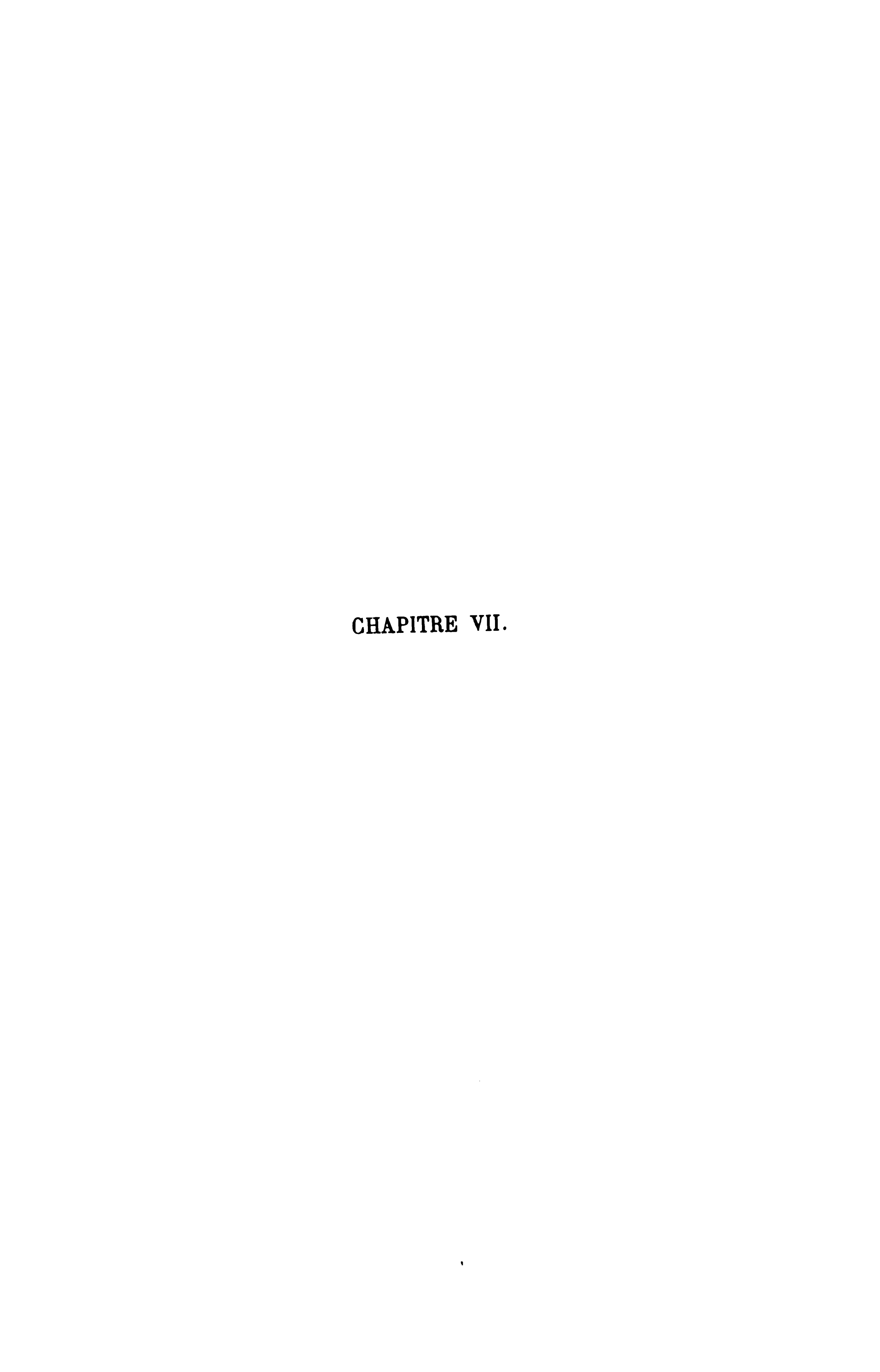
Or, quel est le reproche principal que notre philosophe adresse à la théorie kantienne de la forme et de la matière? C'est que la distinction qu'elle établit est une distinction purement logique et hypothétique : ni l'élément subjectif ni l'élément objectif ne sont, dans l'analyse de Kant, susceptibles d'être réellement

(1) Il ne connaissait Kant que par l'analyse bien insuffisante de M. de Gérando, par les articles d'Ancillon sur l'esprit général de la philosophie allemande, et enfin, semble-t-il, par une analyse de Kinker, dont un fragment se trouve cité dans les *Prolégomènes psychologiques*. (Edition Cousin, t. III, p. 298.)

aperçus à part l'un de l'autre (1); ils sont, au contraire, absolument indivis et indivisibles, l'objet ne pouvant être connu que sous les formes d'espace et de temps dont le revêt le sujet, et le sujet, à son tour, ne pouvant se connaître en lui-même hors de la représentation de quelque objet. « Il n'y a donc pas de connaissance réelle ou positive qui s'attache à l'un ou à l'autre ; ce ne sont que deux abstractions (2). » Ici encore, suivant Maine de Biran, nous restons dans le domaine des suppositions et des définitions abstraites ; il n'existe, à ses yeux, aucun moyen de prouver la réalité d'une division qui ne repose pas sur les faits, c'est-à-dire, qui n'est pas opérée du dedans, mais du dehors, qui ne répond pas à une opposition directement aperçue par la conscience entre des éléments réellement distincts, mais qui est conçue, imaginée, comme une hypothèse pour rendre compte d'une complexité dont la conscience peut seule, après tout, donner la première idée. En se rapprochant peut-être plus, en apparence, qu'aucun autre philosophe de l'analyse opérée par Maine de Biran entre les deux éléments constitutifs de notre nature, Kant n'en a cependant rencontré qu'une image trompeuse et illusoire, et cela pour la même

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 167.
(2) *Id.*, ibid., p. 168.

raison qui a égaré Descartes et Leibnitz, parce qu'il a considéré objectivement ce qui ne peut être étudié que subjectivement, et qu'au lieu de partir des données de la conscience, il a prétendu les subordonner aux inventions systématiques de son esprit. Loin de faire quelques progrès dans la voie ouverte par Descartes et Leibnitz, il s'est même plus éloigné qu'eux du point de vue que rend seul possible la réelle analyse des données de la conscience. Car, d'abord, il a déclaré indivisibles les éléments que les premiers philosophes avaient confondus ou mal distingués, sans mettre pour cela la philosophie hors d'état d'en opérer, par une méthode plus sûre, le discernement réel et complet. D'autre part, en introduisant l'espace dans le sujet lui-même, comme une forme nécessaire et innée, il a méconnu l'affirmation positive de la conscience qui rejette l'étendue hors du moi, mis l'objet dans le sujet, et détruit tout fondement possible d'une division ultérieure appuyée sur le même principe.



CHAPITRE VII.

RÉSULTATS DE LA PHILOSOPHIE DE MAINE DE BIRAN.

I.

En demandant à Maine de Biran son double jugement sur la métaphysique rationnelle des cartésiens et l'empirisme des sensualistes, nous avons eu surtout pour objet d'achever de nous éclairer sur sa propre doctrine, mise ainsi par lui-même en opposition avec celle de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Nous pouvons maintenant (ce sera la conclusion naturelle des deux chapitres précédents) apprécier exactement l'originalité de son point de vue philosophique et nous faire une juste idée de la position qu'il eut l'ambition de prendre entre les deux écoles rivales.

On peut dire que par le fait même de cette ambition, la philosophie de Maine de Biran est éclectique, puisqu'elle tend à rétablir l'accord entre les doctrines opposées, et à conclure un traité d'alliance entre la

métaphysique et l'expérience. Mais c'est un éclectisme d'une nature toute particulière, qui ne se borne pas, pour concilier les termes opposés, à les dépouiller de ce qu'ils ont d'extrême, en négligeant ou atténuant les contradictions, en s'attachant à faire ressortir les points de contact et les rapports possibles. C'est l'éclectisme d'un point de vue original, moyen par sa propre nature, qui amène à soi les points de vue opposés dont il cherche la conciliation, au lieu d'aller à eux; qui ne se place entre eux qu'en les excluant presque également l'un et l'autre, en les contraignant en quelque sorte à se renoncer, à se désavouer eux-mêmes à son profit. De cette position nouvelle que les uns ont franchie sans s'y arrêter et jusqu'à laquelle les autres n'ont pas su s'élever, il juge et il explique leurs contradictions et leurs erreurs ; il en découvre la source commune dans l'oubli ou la négation de son propre point de vue.

Quelle qu'ait été l'opposition des principes, des tendances générales, des conclusions, dans les écoles philosophiques du XVIIe et du XVIIIe siècle, il y a, en effet, plus d'un point sur lequel elles se sont réellement rapprochées, rapprochement tout négatif d'ailleurs, et qui tient moins à une ressemblance quelconque de vues, qu'à l'exclusion commune, quoique très diversement explicable, des mêmes vérités. Tout en suivant l'impulsion psychologique venue du *Cogito*,

ergò sum, et en faisant de plus en plus de l'étude de l'esprit, de l'analyse des lois de la connaissance, le point de départ de la science, les philosophes des deux écoles ne semblent pas avoir compris assez clairement les conditions propres de la science intérieure ; ils n'ont pas tenu assez compte ni de ses exigences particulières ni de ses priviléges. Le sentiment du moi, si vif chez Maine de Biran, est resté chez eux enveloppé et obscurci ; la personnalité, ce caractère essentiel de l'être humain, cette condition de la conscience et de la connaissance, si elle ne leur a pas complétement échappé, est demeurée au second plan, dans leurs doctrines, sans qu'on se soit préoccupé d'en scruter la nature et l'origine. Le sujet pensant, dépouillé en partie de ses caractères essentiels, s'est trouvé chez les uns effacé et oublié, chez les autres transformé en une sorte de *substratum* de la connaissance, image inerte et morte du moi véritable. Nous ne voulons pas dire par là que le sentiment de la réalité intérieure ait manqué aux cartésiens comme aux sensualistes ; on nous rappellerait avec raison que Descartes, qui d'ailleurs ne distingue peut-être pas très nettement la conscience et la raison, paraît admettre une connaissance directe de l'âme par elle-même. Mais il semble que même chez ce grand philosophe, cette âme, définie substance pensante, et mise ainsi comme en parallèle avec la substance éten-

due, soit un objet plutôt qu'un sujet, accessible à la croyance plutôt qu'à la science, conçue plutôt qu'immédiatement aperçue. Les cartésiens ont, en quelque sorte, poussé trop loin, dans cette question, l'ambition de la connaissance. Les procédés tout rationnels de leur méthode géométrique les entraînent fatalement au delà de la conscience ; ils veulent savoir ce qu'est le sujet pensant hors de la pensée actuelle qui la révèle à lui-même, on pourrait presque dire, ce qu'est le sujet quand il n'est plus le sujet. Ce que la conscience donne comme fait subjectif s'objective dans leur doctrine sous forme de conception générale et abstraite, et perd, au moins en partie, l'évidence et l'autorité de l'intuition, de l'aperception immédiate. Le sujet, qui ne peut se connaître qu'en s'affirmant à lui-même son existence, arrive à mettre sa réalité en question en cherchant à la mieux connaître ; il ressemble, suivant la pittoresque expression de Maine de Biran, à un homme qui se mettrait à la fenêtre pour se regarder passer.

Cette sorte d'assimilation du sujet et de l'objet qu'avait produite, chez les cartésiens, la tendance à transformer les intuitions de la conscience en conceptions abstraites, a lieu chez les sensualistes, mais avec un tout autre caractère et pour une cause tout opposée. Eux aussi ont cherché au dehors la méthode qu'il eût fallu approprier aux conditions propres de

la science intérieure; par le fait même de cette méthode, le sujet pensant perd sa qualité de sujet; il se trouve confondu au milieu des autres êtres et traité comme eux. De plus, frappé du caractère abstrait par lequel les conceptions métaphysiques des cartésiens avaient obscurci et en partie dénaturé la véritable réalité intérieure, les sensualistes tendent à considérer comme des abstractions, c'est-à-dire comme l'œuvre vaine des artifices de l'esprit ou du langage, ce qui, même dans la connaissance interne, échappe à toute forme sensible. Le moi se trouve donc ou répandu dans la multiplicité des données des sens et de l'imagination, ou rejeté, comme le *substratum* des phénomènes extérieurs, et au même titre, dans la région de l'inconnu et de l'inaccessible.

Ainsi, cartésiens et sensualistes, les uns, comme dit Maine de Biran, pour avoir trop abstrait, les autres, pour n'avoir pas abstrait assez, méconnaissent également ce point de vue unique de l'être qui se connaît du dedans et s'affirme à lui-même sa propre réalité. Ils ne paraissent pas soupçonner que la connaissance intérieure autorise quelque procédé plus direct de l'esprit, ou permette de pénétrer plus avant dans la vue des réalités suprasensibles. Il semble qu'au fond les uns et les autres s'accordent à admettre indistinctement dans toute existence deux régions profondément séparées, dont l'une s'offre au

grand jour de l'expérience, tandis que l'autre se dérobe dans des profondeurs où l'expérience ne pénètre pas. Seulement, et c'est là que le contraste devient contradiction, ce que les cartésiens, accoutumés en vrais géomètres à placer les pures lumières de la raison bien au-dessus des données confuses des sens, considèrent comme la meilleure garantie d'une connaissance certaine, les sensualistes, qui repoussent la raison, la prennent pour la démonstration suffisante de l'inanité d'une telle connaissance. C'est ainsi que la cause de la métaphysique s'est trouvée inséparablement liée à la cause de la raison, d'une faculté de l'absolu, de quelque nom qu'on l'appelle, capable d'atteindre *à priori*, sous les phénomènes et les formes passagères des choses, le fond réel et durable de l'existence ; de sorte qu'au XVIII[e] siècle, métaphysique et science expérimentale ont paru deux choses contradictoires, exclusives l'une de l'autre, entre lesquelles il fallait choisir sans esprit de retour.

C'est à cet antagonisme que Maine de Biran se proposa de mettre un terme : il entreprit de rejeter tout *à priori*, et de conserver cependant les vérités dont cet *à priori* paraissait jusque-là l'unique sauvegarde, de faire de l'expérience le seul instrument de la science, et de sortir cependant du cercle etroit des purs phénomènes. Pour cela, il fallait évidemment entendre l'expérience autrement que les sensualistes, et, dans

une certaine mesure, la réalité métaphysique autrement que les cartésiens.

C'est ce moyen terme nécessaire que Maine de Biran a trouvé, presque sans le chercher, dans l'étude du moi et de sa libre activité, c'est-à-dire précisément dans cette connaissance immédiate du sujet pensant par lui-même, dont les partisans et les adversaires de la métaphysique n'avaient pas reconnu l'important privilége. La réflexion, « cette vue intérieure par laquelle seule le moi peut reconnaître tout ce qui est de son domaine, et distinguer tout ce qui est de lui de ce qui n'en est pas (1), » vient se placer entre cette conscience purement expérimentale, tout imprégnée d'images et de données sensibles, qui ne laisse apercevoir aux sensualistes que la partie la plus excentrique de la vie intérieure, et les affirmations absolues de cette raison abstraite dont les cartésiens n'avaient peut-être pas recherché assez attentivement en nous la source intime, mais pourtant accessible. Et, comme nous l'avons montré, entre les purs phénomènes et le pur noumène, la réflexion saisit la force active, qui se manifeste dans son acte et y devient objet d'expérience, mais ne se connaît qu'en se séparant de ses effets, et en s'attestant ainsi à elle-même son caractère supra-

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 207.

phénoménal et sa permanente réalité. C'est le privilége de l'activité, en effet, de nous permettre, dans ce passage du virtuel à l'effectif qui en est l'essence, d'atteindre jusque dans l'être les racines des phénomènes. Elle est la face intérieure du changement, dont la succession des phénomènes n'est que la face extérieure, l'image altérée et comme refroidie. Quand je vois, au dehors, des faits différents passer les uns après les autres devant mes yeux, je trouve sans doute dans leur diversité, dans leur apparition et leur disparition successive, quelque idée de la mobilité : mais évidemment ce n'est pas là le mouvement véritable, ce n'est pas l'activité. Par eux-mêmes, ces faits sont entièrement désunis, sans autre lien que celui de leur succession même : je vois que celui-ci est venu quand celui-là a cessé d'être : mais je ne saisis pas ce qui fait que le changement se produit, et que les termes de la succession sortent les uns des autres : et cependant ce je ne sais quoi, que je ne vois pas, je ne puis m'empêcher de le supposer et de le suppléer : complément nécessaire de toute idée de mouvement et de changement. Il s'impose même à l'esprit des philosophes qui le nient, et qui, sans lui, n'auraient autour d'eux et en eux que le spectacle d'une succession inexplicable et inintelligible. C'est la causalité vivante, c'est l'activité que je ne puis voir qu'en moi, parce que, placé derrière cette surface

phénoménale que je ne puis pas percer ailleurs, je vois le changement naître et s'élaborer, je vois les puissances encore cachées de mon être se manifester en faisant leur œuvre; je vois enfin ce qui n'était pas encore, commencer à être sous l'effort de la cause qui préexiste à son acte, comme elle lui survit. Il est si vrai que l'activité ne peut qu'être sentie, et qu'elle est essentiellement, exclusivement, une donnée de la conscience, qu'il subsiste toujours quelque chose de ce sentiment tout individuel, même dans la notion générale et abstraite de la force. On a beau dépouiller, par hypothèse, cette force de la conscience qui ne la révèle qu'en nous à elle-même; en lui conservant l'activité qui lui est inhérente, on lui laisse précisément ce qui, même quand la conscience a disparu, ne se comprend que par le souvenir qu'elle a laissé. C'est pour cela qu'en passant du concept de substance à celui de force, Leibnitz avait réellement, malgré les tendances tout ontologiques de sa doctrine, fait un pas pour redescendre de l'absolu vers cette région moyenne où le noumène et le phénomène se rejoignent. Il lui manquait toutefois d'avoir assez étroitement rattaché cette grande et féconde idée de cause aux faits intérieurs qui en sont le type réel et vivant, et d'avoir compris comment, au lieu d'imposer *à priori* cette conception à tout l'ensemble des êtres, une philosophie plus scrupuleuse et plus

amie de l'expérience pouvait trouver dans ces mêmes faits un accès moins large, mais plus sûr, à la région des essences et des réalités métaphysiques.

Ce fut là proprement l'œuvre de Maine de Biran; il n'eut pas à retrouver l'idée de force, bien que le sensualisme eût tout fait pour l'écarter, mais à prendre sur le vif le sentiment intime et immédiat de la causalité, et à consolider les principaux résultats de la philosophie leibnitzienne, en les faisant passer des régions élevées, mais hasardeuses, de la pure métaphysique, sur le terrain plus humble, mais plus sûr aussi, de la psychologie. Et ce n'était pas là faire seulement œuvre de disciple, se borner à marcher à sa manière sur les traces et dans les pas d'autrui. En admettant même, ce que nous ne croyons pas, que notre philosophe ait été amené à l'idée de cause autrement que par le progrès spontané de ses méditations solitaires, la nouveauté de son point de vue n'en subsisterait pas moins tout entière, et l'on n'aurait pas moins le droit de réclamer pour lui une place parmi le petit nombre de penseurs qui ont vraiment ouvert à la philosophie une voie encore inexplorée. Appuyer l'ontologie sur la conscience, résoudre par la psychologie les questions essentielles de la métaphysique, pénétrer par la connaissance du moi dans le monde des êtres, en faisant voir que la connaissance intérieure ne peut pas être une connaissance de

purs phénomènes, mais qu'elle implique la vue directe d'une réalité supraphénoménale, c'est bien réellement ce qu'aucun philosophe n'avait encore essayé jusqu'à Maine de Biran, et ce qui assure à sa doctrine une incontestable originalité. Sans doute, Descartes lui a frayé la voie en faisant de l'affirmation de notre réalité pensante le point de départ de la connaissance; ce n'est pas notre philosophe, nous l'avons dit, qui est disposé à contester ce qu'il doit sur ce point au fondateur de la philosophie moderne. Mais la même différence qui sépare Maine de Biran de Leibnitz dans la manière de comprendre la cause ou la force, le sépare de Descartes, lorsqu'il s'agit de mettre ainsi la connaissance de nous-mêmes à la base de la philosophie. C'est le même passage de la croyance à la science, de la notion au fait, d'une conception absolue et inconditionnelle à une expérience positive et déterminée, la même interprétation, dans le langage de la conscience, de ce qui n'avait été entendu et exprimé que dans le langage de la raison. La méthode psychologique, telle que l'a conçue notre philosophe, ne consiste pas seulement à faire de la connaissance de l'âme, de l'étude des lois de la pensée, l'introduction nécessaire à toute spéculation philosophique; une telle méthode a été, depuis Descartes, sciemment ou insciemment pratiquée par tous les philosophes. Elle consiste à fondre l'une dans l'autre la psychologie et

l'ontologie, à faire de la métaphysique, en vertu du privilége unique de la connaissance intérieure, une véritable science de faits, qu'on ne peut plus accuser de réaliser des abstractions ou de construire sur le sable des hypothèses, mais qui ne fait que retrouver dans la causalité directement aperçue du moi le type de toute réalité substantielle, et, dans les caractères inhérents au moi, le modèle primitif des notions directrices de l'intelligence. Le *Je pense* n'est plus seulement la première vérité inaccessible au doute, que le besoin de certitude désigne au philosophe comme le point de départ de la science ; il est vraiment, dans le sens le plus positif du mot, le principe de la philosophie, puisqu'il nous révèle l'être par qui nous apprenons à connaître les autres êtres, et, dans cet être même, nous découvre à leur source les vérités qui impriment leur forme à toutes nos conceptions et à tous nos jugements.

II.

On reconnaît ici, dans ses traits les plus généraux, l'idée fondamentale dont notre spiritualisme contemporain s'est inspiré et qu'il a rendue sienne par la richesse et la fécondité des développements qu'il lui a

donnés. Il faudrait toutefois se garder, pour comprendre exactement la doctrine de Maine de Biran, de trop l'assimiler même à celle des continuateurs de son œuvre. En faisant de l'expérience intérieure le point de départ de la métaphysique, notre philosophe, nous l'avons déjà remarqué, entend cette expérience dans un sens tout autrement strict et déterminé que celui qu'on lui donne généralement aujourd'hui dans l'école spiritualiste. Les dernières critiques que nous lui avons vu adresser à Leibnitz et à Kant ne laissent aucun doute à ce sujet. Il ne suffit pas, à ses yeux, d'admettre que le moi se connaît directement lui-même, ni même d'en appeler d'une manière générale au sentiment que nous avons de sa réalité dans chacun des actes que nous fait apercevoir la conscience. Si le moi « ne se manifeste que dans le concret (1), » si on ne peut découvrir ni le moi sans les phénomènes ni les phénomènes sans le moi, on retombe sous le coup de ces critiques du scepticisme sensualiste sous lesquelles il semblait, au XVIIIe siècle, que le cartésianisme avait succombé. On peut être accusé de réaliser une abstraction en attribuant une existence distincte à ce dont on n'a cependant aucune révélation distincte dans l'expérience. Il faut donc plus à notre philosophe que cette affirmation,

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 163.

trop vague encore, trop mal défendue par elle-même, et qui semble toujours venir du spectateur du dehors plutôt que du sujet pensant lui-même. Le vrai point de vue intérieur ne se rencontre que si on est parvenu jusqu'à une expérience positive qui découvre réellement le moi à lui-même, en le séparant de tout élément étranger, et qui explique la conscience en même temps qu'elle la provoque.

Cette forme nouvelle et vraiment métaphysique de l'expérience, que les sensualistes n'avaient pas connue, et que Maine de Biran a eu le mérite de mettre en lumière, est ainsi soumise par lui à des exigences toutes spéciales, dans lesquelles on aperçoit la trace manifeste des influences auxquelles la pensée de notre philosophe s'est trouvée soumise dans la première période de sa vie. Il n'a pas seulement connu les objections sensualistes, comme les philosophes qui, [illegible] à une doctrine opposée, les trouvent placées sur leur chemin par une main étrangère ; il les a connues et comprises [illegible], suivant son expression [illegible] pour les avoir admises et éprouvées pendant un temps comme les [illegible] qu'il entreprend maintenant de [illegible]. De là ses précautions pour prévenir [illegible], en prenant au pied de la lettre [illegible] les plus [illegible] de la méthode sensualiste [illegible] tous ses efforts pour [illegible] premiers qui ne sup-

pose aucune autre connaissance déjà acquise (1), et qui, n'ayant besoin d'aucune explication, explique tout le reste. Sa philosophie est peut-être, en ce sens, la tentative la plus vigoureuse de l'esprit analytique pour écarter tout ce qui ne ressort pas immédiatement de l'expérience et ne se justifie pas par elle. La philosophie *à priori*, en supposant que l'âme se connaît par cela seul qu'elle existe, laisse sciemment au début de la science une difficulté qu'elle tranche sans la résoudre ; la philosophie empirique, qui part de la sensation et prétend en dériver toutes nos connaissances, ne peut parvenir à expliquer notre double croyance à la réalité intérieure et à la réalité extérieure, et finit ou par se contredire en les admettant comme des données premières et inexplicables, ou par se condamner au scepticisme en les rejetant l'une et l'autre. Maine de Biran se flatte de trouver dans sa théorie de l'effet moteur la solution de toutes ces difficultés. Par cela même, en effet, que l'effort réalise les conditions nécessaires pour que le moi s'aperçoive lui-même en se séparant de ce qui n'est pas lui, il fournit à la science cette explication première qui a échappé aux autres philosophes ; il donne le moi, et, avec lui, le non-moi, puisqu'au sentiment de la résistance, inséparable de l'effort, est attachée la connais-

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 366.

sance immédiate de l'inertie des organes. C'est ainsi qu'il est vraiment, suivant l'expression constamment répétée de notre philosophe, le fait primitif, le fait auquel commence la connaissance, et le fait par lequel les deux termes opposés de cette connaissance sont saisis à la fois dans leurs rapports et dans leur opposition. La sensation ne pouvait donner ce fait primitif, puisqu'elle est par elle-même en dehors de la connaissance, et ne révèle pas plus le non-moi que le moi. Le *Cogito* de Descartes ne faisait qu'indiquer à la philosophie son point de départ nécessaire ; le fait primitif de Maine de Biran, l'effort, remonte plus haut encore, en nous faisant pénétrer jusqu'au principe de la conscience elle-même ; c'est encore le *Cogito,* si on le veut, mais le *Cogito* interprété par un partisan de l'analyse qui ne se borne pas à placer la pensée au début de la science, et veut savoir comment cette pensée devient possible, et quel fait précis en est la condition.

Trouver ainsi dans un fait la connaissance immédiate du moi, isolé de tout élément étranger et purement phénoménal, remonter à l'aide de ce fait jusqu'à la connaissance première, que toutes les autres connaissances supposent, qu'était-ce autre chose que réaliser, en s'appuyant sur l'expérience intérieure et la conscience de l'activité, le programme que les sensualistes opposaient, comme par défi, à la métaphy-

sique, sur le premier point, celui qu'ils avaient inutilement cherché à remplir eux-mêmes sur le second? En reprochant aux cartésiens de réaliser des abstractions lorsqu'ils parlaient de la substance et de la force, les sensualistes sous-entendaient nécessairement qu'il ne manquait à la substance et à la force, pour être réellement objet de science, que d'être aperçues directement, de s'offrir à l'expérience dégagées de ce mélange dans lequel elles semblaient disparaître. Maine de Biran les prend au mot, pour ainsi dire, en leur présentant toute réalisée dans l'effort cette condition déclarée à l'avance irréalisable. Et en même temps qu'il leur montre ainsi que la métaphysique peut et doit s'accommoder des conditions que l'esprit d'analyse a dictées, il convainc leur méthode d'impuissance à atteindre, à l'aide d'une expérience purement sensible et phénoménale, le but même vers lequel elle tend par la nécessité logique de sa nature, c'est-à-dire l'explication adéquate par les faits de toute la série de nos connaissances.

C'est donc avec leurs propres armes que Maine de Biran bat les sensualistes, puisque c'est au nom de leur méthode d'expérience qu'il les attaque, et que ce sont leurs propres prétentions qu'il leur oppose. Il se trouve d'autant plus fort contre eux qu'il se renferme plus strictement dans le domaine des faits, écartant comme hypothétique tout ce qui ne ressort pas directe-

ment de l'expérience, excluant tout commentaire, toute interprétation, pour n'entendre et n'accepter que le témoignage positif de la conscience. Se tournant alors vers les cartésiens, dans ce même fait qui condamne le sensualisme, il leur montre l'original directement observable de ces réalités qu'ils ont cherchées au delà des limites de l'expérience. Il les convie en quelque sorte à quitter les hauteurs inabordables de l'absolu, pour retrouver, sur ce terrain solide des faits, où leurs adversaires les appellent, le principe de toutes les vérités qu'ils ont défendues. Comme il arrive presque toujours dans la lutte des doctrines que séparent des points de vue et des méthodes absolument contraires, les arguments échangés entre sensualistes et cartésiens se croisaient sans se rencontrer, les philosophes des deux camps se bornant à s'opposer les uns aux autres les principes mêmes de leurs divergences. La théorie de l'effort permet à Maine de Biran d'opposer aux sensualistes des raisons tirées de l'expérience, et de critiquer les cartésiens du point de vue de la réalité métaphysique. En tant que fait, l'effort s'impose aux premiers ; en tant que manifestation de la force, il satisfait aux justes exigences des seconds. Il apparaît comme le *desideratum* dont l'oubli commun retenait l'école expérimentale dans le domaine des phénomènes, et l'école métaphysique dans le domaine des abstrac-

tions. Il réalise ce que le sensualisme aurait demandé à la métaphysique cartésienne pour admettre ses affirmations, ce que cette métaphysique aurait exigé de l'expérience pour accepter son autorité. En voyant des points de vue si éloignés se rapprocher dans sa philosophie, et des exigences si contraires trouver en elle une égale satisfaction, en découvrant une explication si claire et si facile des divergences et des erreurs de ses devanciers, Maine de Biran n'avait-il pas quelque raison de penser qu'il avait trouvé enfin le nœud de tant de difficultés réputées inextricables, et ouvert aux doctrines opposées qui se disputaient les esprits la seule voie possible de conciliation ?

DEUXIÈME PARTIE.

Nous nous sommes borné jusqu'ici à exposer dans ses traits essentiels la doctrine de Maine de Biran, en restant dans le point de vue propre à notre philosophe, et sans aller plus loin, dans l'interprétation, qu'il n'était nécessaire pour faire saisir l'enchaînement logique de ses idées, sa méthode et ses intentions. Nous voici parvenu maintenant au point où ses théories, saisies dans leur ensemble et dans leur unité, peuvent être à la fois complétées par les vues de détail qui s'y rattachent, examinées et jugées en elles-mêmes au point de vue général de la philosophie de notre temps. C'est ce double travail qui remplira la seconde partie de notre *Essai*. Chacune des questions principales que notre philosophe s'est posées lui-même, et que la philosophie a encore à résoudre aujourd'hui, deviendra ainsi l'objet d'une étude nouvelle, destinée à la fois à compléter la connaissance des différentes parties de sa doctrine, et à déterminer la part de vérité qu'elles contiennent.

CHAPITRE PREMIER.

L'INCONSCIENCE DES SENSATIONS ET LE FAIT PRIMITIF.

La question des affections inconscientes s'offre à nous la première dans l'ordre même des faits, par cela seul que ces affections forment au début de la vie toute notre existence, et que l'animal semble commencer en nous avant l'homme. Mais ce n'est pas la seule raison qui appelle, dès le début, la discussion sur ce point important : dans l'esprit de Maine de Biran, la théorie des sensations inconscientes ne se sépare pas de la théorie de l'effort ; elle en est la contre-partie nécessaire ; ce sont moins, à vrai dire, deux théories distinctes que deux faces différentes d'une même théorie, qui se supposent l'une l'autre, et ne peuvent être acceptées que dans leur union. Pour que l'effort soit la condition expérimentale de la conscience, l'acte unique dans lequel apparaît, avec la forme de toute connaissance, la réalité suprasensible et supraphénoménale du moi, il faut évidemment, selon notre philosophe, qu'en dehors de l'effort tout sentiment du

moi soit impossible. Il faut donc bien aussi que les affections de la sensibilité, et, plus généralement, tous les modes passifs dont nous ne rapportons pas la production à notre libre activité, soient naturellement et fatalement inconscients, et qu'ainsi nous soyons dûment autorisés, au point de vue subjectif de la conscience, à les rejeter hors de notre être propre, dans une existence associée mais étrangère à la nôtre. Admettez un instant que cette condition ne soit pas réalisée, il ne sert plus de rien de prouver que l'effort est partout et toujours accompagné de conscience, d'établir même que c'est de tous les faits intérieurs celui par lequel le moi se connaît le plus clairement et le plus intimement. S'il était une fois avéré que la conscience est naturellement inhérente à une sensation, quelle qu'elle soit, il faudrait bien reconnaître que cette conscience n'a pas dans l'effort sa cause spéciale, son principe unique, et que par conséquent le moi ne se connaît pas exclusivement lui-même comme le sujet de cet effort. Il deviendrait donc impossible de soutenir encore que le moi peut s'apercevoir distinctement en lui-même « sans être associé à des perceptions ou modifications quelconques (1). » Le moi pur ne serait

(1) *Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, t. I, p. 163.

plus, comme l'affection pure, qu'une abstraction sans réalité (1). Ce ne serait pas moins, nous l'avons déjà fait voir, que la mise à néant du programme que Maine de Biran s'était imposé pour répondre aux objections du septicisme sensualiste, et pour asseoir la métaphysique sur la base de l'expérience intérieure. D'un côté, Condillac se trouverait justifié, et l'objection capitale sous laquelle notre philosophe accable le système de la sensation transformée perdrait toute sa force ; de l'autre, les critiques que nous avons vu Maine de Biran adresser à Descartes et même à Leibnitz se retourneraient contre sa propre doctrine. Il faudrait renoncer à cette théorie du fait primitif, qui fournit seule, cependant, un fondement expérimental à notre double affirmation de la réalité interne et externe, et écarte les obscurités dont les autres doctrines laissent le problème des origines de la pensée toujours enveloppé. On n'aurait plus le choix qu'entre une philosophie qui supprime ce problème par la théorie de l'innéité et une philosophie qui, tout en le posant au nom de l'expérience, reste vraiment incapable de le résoudre.

Ajoutez qu'aux yeux de Maine de Biran, fort

(1) *Discussion inédite avec Royer-Collard ;* voir à la fin du volume. « Si l'on dit, ajoute Maine de Biran, que la première de toutes les sensations a été accompagnée de conscience, et que le moi est inséparable de toute impression affective, je ne vois plus aucune réponse solide à faire à la théorie de Condillac, et il reste vrai que la sensation comprend toute

préoccupé de la question des rapports de l'homme et de l'animal, la théorie dont il s'agit acquiert d'autant plus d'importance, qu'elle semble offrir le seul intermédiaire possible entre les êtres pensants et les êtres étendus, tels que les concevait Descartes (1). Si on la repousse, il faut ou « faire descendre l'animal le mieux organisé au rang de machine insensible, » ou « élever le dernier être vivant et sentant jusqu'à la pensée, en ôtant à l'homme son caractère de prédominance. » Car, si la sensation implique la conscience, la conscience impliquant à son tour la pensée, la volonté et « toutes les facultés de l'âme humaine qui vont se rattacher au fait primitif de l'existence personnelle, » on sera forcé, pour être conséquent, d'accorder à tous les êtres sentants au moins le germe de ces mêmes facultés, et de ne plus voir entre l'homme et l'animal qu'une simple différence de degré, au lieu d'une réelle opposition de nature.

A bien des titres donc la théorie des affections inconscientes constitue aux yeux de notre philosophe, et suivant ses propres expressions, « un point de doctrine fondamental (2). » On ne peut la discuter sans

l'intelligence enveloppée, et qu'elle est la base et l'origine de toute connaissance. »

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 379, 400, 404.

(2) « Tout ce qui se passe dans les organes sensitifs, loin de la sphère d'activité propre et naturelle de la puissance de mouvoir, demeure au

être amené à examiner l'économie générale de sa doctrine, et à indiquer les modifications plus ou moins profondes qu'elle doit subir pour s'accommoder à l'esprit et aux exigences de la philosophie de notre temps.

I.

Considérée en elle-même, la théorie de l'inconscience des sensations donne lieu à deux questions que Maine de Biran n'a pas séparées, mais qui sont réellement distinctes par leur nature et par la solution dont elles sont susceptibles :

1° La sensation pure et simple est-elle naturellement inconsciente ? ou, en d'autres termes, un être réduit à une sensibilité purement passive est-il, oui ou non, capable de conscience ?

2° La sensibilité et les modes passifs qui s'y rattachent constituent-ils en nous une vie distincte en elle-même et dans son principe de la vie de la conscience et de la pensée? Doit-elle être rejetée hors du moi ?

rang obscur d'impression organique ou d'affection animale, sans se répéter, comme idée ou perception, dans le sens intime, sans s'élever à la hauteur du moi. Ce point de doctrine est fondamental à mes yeux, puisque c'est sur lui que je base toute la théorie des faits primitifs. » (Manuscrit inédit de l'*Aperception immédiate*.)

Mais, d'abord, que faut-il entendre par affections ou sensations inconscientes ? N'y a-t-il pas là contradiction dans l'idée et dans l'expression ? et n'est-on pas en droit d'écarter la doctrine de Maine de Biran par une fin de non-recevoir ? car enfin, de quelque façon qu'on la conçoive, la sensation est un état subjectif, qu'on ne peut apercevoir du dehors, et qui, n'étant pas pourtant comme s'il n'était pas, doit avoir quelque moyen interne de manifestation. Mais il est clair qu'il ne s'agit pas ici de l'inconscient dans le sens que donne aujourd'hui à ce mot l'école de Schopenhauer et de Hartmann, c'est-à-dire de ce qui demeure caché dans les profondeurs de l'être, sans jamais se traduire, par soi-même, en un langage subjectif quelconque, si obscur et si confus qu'on le suppose, de ce qui n'est en aucune manière et à aucun titre susceptible d'être connu du dedans. Maine de Biran a été lui-même au-devant de cette fausse interprétation de sa théorie, lorsqu'il combat les physiologistes qui « identifient toute impression vitale avec la sensation et en excluent la modification affective en même temps que la conscience (1). » L'inconscience n'implique, à ses yeux, que l'absence de ce qui fait la conscience proprement dite, la conscience vraiment humaine, c'est-à-dire du sentiment du moi, de la per-

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 391.

sonnalité. L'être sentant jouit du plaisir et souffre de la douleur ; ses émotions ne perdent rien de leur caractère affectif; mais il leur manque le témoin intérieur qui, en nous, assiste à leur production, qui même, suivant Maine de Biran, se distingue d'elles et s'en sépare. Qu'est-ce qu'une sensation qu'on ne sent pas? objecte-t-on à notre philosophe. Je demande à mon tour, répond-il, à quoi se rapporte cet *on?* quel fondement il peut avoir dans la nature de l'être purement passif et fatal? où cet être a pris le sentiment de sa réalité, de sorte qu'il puisse s'attribuer, comme sujet, les manières d'être dont sa passivité même ne lui permet pas de se distinguer (1)?

Ce centre lumineux de la pensée disparaissant, il ne reste qu'une existence impersonnelle (2), dont le sentiment s'absorbe dans chacun des phénomènes simultanés ou successifs, sans qu'il y ait d'autre lien entre eux que celui qui résulte de leur continuité même. On dirait une lumière diffuse dont les rayons, faute de pouvoir se réunir en un seul point, après avoir jeté quelque faible lueur, se dispersent et se perdent au milieu de l'obscurité qu'ils ne peuvent pas percer. Tous les éléments de distinction, et par conséquent de clarté, qui résultent pour nous de l'oppo-

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 397.
(2) *Id.*, t. II, p. 62.

sition du moi et du non-moi disparaissent, et, avec eux, toutes ces idées que l'être personnel porte comme empreintes d'avance dans ses caractères essentiels. Il n'y a pour lui ni temps, puisque la notion d'une durée quelconque suppose l'opposition d'un fond identique à la surface mobile des phénomènes, — ni espace, puisque l'étendue ne se comprend distinctement que par son contraste avec le moi simple et inétendu. La séparation si nette que nous établissons entre les diverses périodes de la durée n'existe pas pour un être qui est, pour ainsi dire, tout entier dans chacune de ses manières d'être; c'est comme un horizon indistinct dont une brume épaisse noie et confond tous les plans. De même l'étendue se résout en sensations de couleurs, de contact, qui, malgré leur vivacité, ne peuvent éveiller que l'image d'une multiplicité confuse et indécise. Point de sentiment, non plus, d'une causalité quelconque, interne ou externe [1]; mais, suivant le mot de Leibnitz, d'obscures [illegible] d'images, auxquelles l'expérience associe des répulsions ou des désirs, traces des émotions antérieurement éprouvées, qui complètent ou [illegible] l'instinct [illegible], en un mot, que la matière expérimentale, dépouillée de toute forme qui l'intellectualise, réduite aux phénomènes que

[1] [illegible]

l'action des influences extérieures peut provoquer dans un organisme sensible, élimination faite de tous les éléments supérieurs que notre expérience constante nous montre en nous, mêlés et confondus avec eux, mais que l'être pensant peut seul y ajouter, en se réfléchissant sur lui-même, en se distinguant des autres êtres, et en jugeant de leurs rapports entre eux ou avec lui (1).

(1) Discussion inédite avec Royer-Collard, p. XXIII. « Dans ce qu'on appelle besoin ou désir, tel que celui de manger, par exemple, séparez tout effet d'imagination ou de connaissance d'une cause d'un objet propre à faire cesser le malaise ou à satisfaire le besoin, il reste une affection tout intérieure, qui, pour être sans conscience, sans moi, n'en appartient pas moins à l'organisation vivante, qu'elle agite et meut de manière à procurer la satisfaction du besoin. »

Si l'on demande quels sont les modes de cette vie obscure, on n'a que l'embarras du choix entre les déclarations les plus formelles et les plus explicites de notre philosophe : « Je mets hors du moi, dit-il quelque part, la sensibilité prise dans toute son étendue, avec les facultés qui sont sous sa dépendance, la locomotion spontanée, l'imagination, les reproductions ou associations fortuites d'images ou de signes, enfin tout ce qui se fait passivement ou nécessairement en nous (*). » Dans un autre endroit, il développe ce résumé, déjà si explicite, de manière à lever toute équivoque : « Tout ce qui est passif dans l'homme, tout ce qui tient immédiatement à l'organisme, tout ce qui s'y rapporte comme à son siége local, ou tient de la force aveugle, fatale, nécessaire, appartient au physique. Des affections immédiates de plaisir ou de douleur, des attraits sympathiques ou des répugnances inhérentes au tempérament primitif ou confondues avec lui et devenues irrésistibles par l'habitude, des images qui se produisent spontanément dans l'organisme cérébral, et qui, tantôt persistent opiniâtrément, tantôt se réveillent avec les paroxysmes de telles maladies ou désordre nerveux, les mouvements violents, brusques et précipités que ces passions entraînent, soit que le moi de l'homme, étant absorbé, n'y prenne aucune part, soit qu'il y existe

(*) *Rapports du physique et du moral.*

Qu'une telle conception soulève des difficultés, c'est ce qu'on ne saurait méconnaitre : les habitudes de notre esprit, formées dans l'état de conscience distincte, résistent à cette « abstraction antiréflexive (1), » qui a pour objet d'éliminer le moi. Il nous est impossible, suivant la propre expression de Maine de Biran, de nous dépouiller de nous-mêmes, et de transporter à un être quelconque quelque nuance de vie et de sentiment, sans lui transporter notre moi, sans l'animer de notre âme (2). Et ce qui est difficile à concevoir est peut-être encore plus difficile à exprimer, car « les formes naturelles et nécessaires du langage, instrument de la réflexion, portent toutes l'empreinte du moi et de la personnalité humaine, ne trouvent plus d'application là où le moi n'est pas (3). » Enfin, comme cette conception ne répond à aucun type directement observable, et qu'elle est même, par sa nature, en dehors du cercle de toute observation possible, on peut objecter qu'elle a toujours quelque chose de fictif et d'hypothétique.

Mais, d'une part, on peut soutenir avec Maine de Biran que notre propre expérience nous rend possible

[illegible] ces idées [illegible] cela est hors [illegible]

(1) [illegible]

(2) [illegible]

(3) [illegible]

une connaissance approchée de cette vie inconsciente, à peu près comme un crépuscule où la lumière irait en s'affaiblissant, sans cependant s'éteindre complétement, pourrait donner l'idée de la nuit. D'autre part, les difficultés soulevées ont précisément pour caractère d'être inhérentes, non pas à la conception particulière de notre philosophe, mais à l'objet même auquel cette conception se rapporte; de sorte qu'à moins de rejeter comme inaccessible à la pensée toute tentative pour définir les rapports et les différences de la vie interne chez l'homme et les êtres inférieurs, on ne peut jamais les écarter entièrement.

On est d'ailleurs en droit de n'attacher à ces difficultés qu'une importance secondaire, du moment où la nécessité d'admettre ces états internes sans moi est établie, d'un côté par les inductions de l'expérience qui ne permettent pas de refuser aux êtres vivants la sensibilité, de l'autre, par les observations et les raisonnements qui prouvent l'insuffisance des conditions expérimentales inhérentes à la sensation pour expliquer la conscience véritable. Or le premier point ne sera contesté aujourd'hui par personne; sur le second, la démonstration peut, ce semble, être considérée comme faite, et les premières indications laissées par Maine de Biran ont été tant de fois développées et commentées depuis, qu'il ne nous reste guère qu'à recueillir des résultats acquis.

Tout fait de conscience implique une véritable dualité : d'un côté, le moi un et identique, de l'autre, les sensations ou les phénomènes multiples et variables (1), telle est la donnée de l'observation intérieure ; qu'en résulte-t-il, suivant Maine de Biran ? que la conscience n'est possible que pour un être capable d'acquérir la connaissance de lui-même par un acte autonome, et de se distinguer, « non par abstraction mais par le fait, » des phénomènes au milieu desquels il surgit. Or, un être purement passif, ou, pour traduire en termes plus généraux la pensée de notre philosophe, un être qui ne diffère pas par sa nature du milieu qui l'entoure, ou, du moins, ne lui est supérieur que par son organisation, ne peut se distinguer des modifications que provoque en lui l'action des causes extérieures : ces modifications ont beau se succéder et s'additionner, il n'y a rien dans leur multiplicité, toujours variable, qui explique l'unité et l'identité constitutives du sentiment du moi. Donc, il n'y a pas, et il ne peut y avoir pour un tel être de conscience véritable.

Telle est l'argumentation de Maine de Biran : on peut trouver qu'il force les faits, en supposant entre le moi et les phénomènes une opposition trop absolue,

(1) [illegible] premiere partie de ce travail. [illegible]

et qu'il admet trop facilement, sur la foi des objections sensualistes, que la conscience du moi exige la vue directe du sujet pensant en lui-même, isolé, ou du moins séparé de toute modification affective. Mais faisons abstraction de ces exagérations de sa doctrine, sur lesquelles nous aurons bientôt à revenir; il reste ces deux propositions : 1° Dans l'homme, la conscience est toujours l'acte synthétique qui rattache à un moi unique et invariable une multiplicité et une diversité d'états intérieurs; 2° Cette attribution des phénomènes au moi ne peut s'expliquer que par l'intervention d'un principe supérieur à l'organisme et aux phénomènes, et, par conséquent, ne peut se rencontrer dans la sensation telle qu'elle existe chez les êtres inférieurs. La première de ces propositions n'est pas contestable; quant à la seconde, on peut dire qu'elle a déjà dans la première sa preuve; car constater l'attribution des phénomènes intérieurs au moi, c'est établir que ce moi est un élément qui n'est pas compris dans les phénomènes; reconnaître que le sentiment en est un, à chaque instant particulier, et identique dans la série des instants successifs, c'est admettre implicitement qu'il dépasse ces phénomènes et n'est pas du même ordre qu'eux. Ici, d'ailleurs, les arguments invoqués par Maine de Biran, bien qu'interprétés dans un sens plus général, conservent toute leur force.

Le problème, tel qu'il résulte des données de l'observation, est en effet celui-ci : Les sensations sont multiples et diverses par leurs causes extérieures, par les organes qui leur servent d'intermédiaires, enfin par leur qualité et leur quantité propres ; elles se renouvellent sans cesse, entraînées, comme tout ce qui tient à l'organisme, par le tourbillon vital ; comment pourraient-elles d'elles-mêmes se ramener à l'unité, et laisser dans leur succession sans trêve quelque trace fixe et permanente ? Dira-t-on que la centralisation du système nerveux, en faisant aboutir au cerveau tous les courants nerveux auxquels répondent les sensations, suffit à rendre compte de leur fusion, de leur compénétration mutuelle dans l'unité de la conscience ? Ce serait prendre la condition de l'unité pour le principe, et confondre l'unité de composition objective et factice avec l'unité subjective et réelle, dont la conscience est précisément le type unique.

Recourra-t-on aux nouvelles théories de la science sur le rôle et les attributs des cellules vivantes, et dira-t-on, par exemple, que chaque cellule étant douée d'une sorte de conscience élémentaire, le rapprochement, la coordination des cellules dans une organisation de plus en plus parfaite, suffit à expliquer la correspondance de ces consciences élémentaires, et leur orientation dans le sens de l'unité

et de la fixité? Mais, d'abord, si l'on attribue une conscience à la cellule, on ne peut accorder à cette conscience qu'une unité en rapport avec la simplicité de la cellule elle-même, c'est-à-dire une sorte d'unité absolue, excluant tout rapport avec une multiplicité ou une diversité autres que celles de la succession et de la quantité ; puis, comment comprendre des consciences s'ouvrant les unes aux autres, qui, en s'additionnant, cesseraient d'être plusieurs, et pour qui l'unité sortirait ainsi de la pure multiplicité? C'est sous une autre forme la même erreur, renouvelée de Condillac, qui a fait croire à quelques philosophes que l'énumération complète des phénomènes psychologiques suffit à rendre compte de la conscience, sans qu'il soit nécessaire de chercher l'origine du sentiment du moi ailleurs que dans la convergence de ces phénomènes les uns vers les autres. On oublie toujours que l'addition elle-même, la synthèse, ne peut pas se faire toute seule, et qu'en négligeant d'en rechercher la cause, on pose comme résolu le problème qu'il s'agissait de discuter. Sans compter qu'il ne s'agit pas ici d'une addition ordinaire qui rattache les uns aux autres les termes d'une série par un lien extérieur, sans leur communiquer autre chose qu'une unité formelle et factice toujours prête à se dissoudre. C'est le trait distinctif de la synthèse intérieure, qu'elle ne se borne pas à relier entre eux les

phénomènes ou les sensations, mais qu'elle les rattache à un terme supérieur, qui, tout en formant la trame du tissu continu de la conscience, ne se confond pas avec lui; si bien qu'outre le rapport de la partie au tout, le seul dont il y ait à tenir compte dans une somme ordinaire, il y a ici à constater et à expliquer le rapport de l'un au multiple, et du constant au variable.

Il est donc impossible de méconnaître la nécessité d'une activité centrale qui introduise l'unité et la fixité dans la complexité et la mobilité naturelle des sensations et des phénomènes. Mais cette activité ne pourrait-elle pas être purement matérielle, comme l'a soutenu un critique de Maine de Biran (1)? Ne pourrait-on pas la concevoir sous la forme d'une sorte de contre-courant continu, naissant dans le cerveau, et allant à la rencontre des courants nerveux excités à la périphérie des organes? Dans ce cas, la conscience pourrait être le fait des êtres inférieurs aussi bien que de l'homme, et les différences de clarté et de concentration, que l'on ne peut se refuser à admettre entre ces divers ordres de consciences, s'expliqueraient par l'intensité plus ou moins forte et continue du courant central. Mais à moins de supposer que cette

(1) Bordas Demoulin, penseur éminent, mais parfois trop absorbé dans ses propres idées pour entrer facilement dans celles des autres. V. *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 206 *et seq.*

activité jaillit spontanément et sans interruption des sources intérieures de la vie, ce qui ne s'accorderait peut-être pas aisément avec les lois générales de la matière, et rendrait singulièrement difficile l'explication des suspensions de la conscience, il faut bien admettre qu'elle doit être, elle aussi, subordonnée aux mêmes influences internes qui suscitent la sensation. Elle n'aurait donc pas, en face des sensations, une indépendance véritable ; elle ne serait pas action, mais réaction ; on ne pourrait voir en elle qu'un complément de chaque sensation particulière, incapable d'imposer à la série des sensations cette synthèse subjective qui constitue seule la conscience (1).

(1) Un physiologiste allemand, qui est en même temps un psychologue distingué, M. Wundt, suggère, pour expliquer l'opposition de l'identique et du variable en nous, une théorie d'autant plus intéressante qu'elle se rapproche de celle de Maine de Biran, autant que le permettent les tendances et les conclusions opposées des deux philosophes. Selon lui, ce qui persiste le même au milieu de la diversité des sensations dues aux sens internes et nous donne la première idée durable de notre existence, c'est la sensation du mouvement. « Pendant que les autres sensations vont et viennent, suivant que le hasard les rassemble, les sensations de mouvement durent invariables. La comparaison des sensations les fait, par suite, distinguer comme l'élément constant, uniforme, au milieu du jeu varié des autres sensations. Ainsi, parmi toutes les expériences que nous faisons, une seule serait comme l'expérience constante que nous faisons partout et toujours, toutes les fois que nous ouvrons nos sens pour recevoir en nous l'action du monde extérieur. » (Wundt, *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, vol. I, p. 287-288 (*).) Mais qui ne voit

(*) Depuis que ces lignes ont été écrites, le public français a été initié aux idées et à la méthode de M. Wundt par un remarquable travail de M. Ribot. (V. *Revue des cours scientifiques*, nos du 30 janvier et du 6 février 1875.)

Mais on se placera peut-être sur un autre terrain, et, reprenant à un point de vue opposé quelques-uns des arguments de Maine de Biran, on s'armera de l'exemple même des variations de la conscience en nous, de ces dégradations insensibles par lesquelles elle semble pouvoir se rapprocher indéfiniment de l'inconscience, pour soutenir qu'il n'y a entre la conscience de l'homme et la conscience chez les êtres inférieurs qu'une différence de degré. Dans cette hypothèse, la présence ou l'absence du sentiment du moi tiendrait au degré de clarté et d'intensité de la lumière intérieure, et la conscience animale ne serait que la conscience humaine obscurcie. Mais n'est-ce pas là prendre l'effet pour la cause, et réciproquement ? Le fait même que l'effort rend la conscience plus distincte ne prouve-t-il pas que c'est de la concentration ou du relâchement de l'activité que dépend l'éclaircissement ou l'obscurcissement de la conscience ? Et, d'autre part, tout en reconnaissant que l'effort res-

que cette sensation constamment répétée ne peut offrir elle-même qu'une image grossière de l'identité de conscience. Pour que la comparaison des cas successifs où elle se produit puisse avoir lieu, ne faut-il pas un principe synthétique qu'elle ne possède pas par elle-même ? C'est encore le cas d'appliquer ici l'argument essentiel de Maine de Biran : la ressemblance de ces sensations nous donne l'illusion de l'identité, parce que nous nous plaçons, par la pensée, en face d'elles, dans l'être même qui les éprouve ; mais, pour que cette ressemblance passe de l'objectif au subjectif, il faut qu'elle soit aperçue du dedans ; elle ne serait rien sans ce principe d'unité qu'elle a mission de remplacer.

serre en quelque sorte les liens de l'unité subjective, tandis que l'assoupissement de la volonté les détend, ne conservons-nous pas toujours le sentiment de cette unité, même dans le cas de la rêverie moins active, si bien que, tout en donnant lieu à des perceptions plus ou moins claires, on ne peut dire qu'elle ne varie pas en elle-même et ne disparaît qu'avec la conscience?

Il est vrai que, tout en maintenant cette limite fixe entre les deux formes de la conscience, avec et sans personnalité, on ne peut se refuser à admettre chez les animaux supérieurs les plus rapprochés de l'homme par leur organisation physique, une sorte d'approximation de cette unité qui ne se réalise complétement qu'en nous. Mais ce n'est là qu'un exemple particulier de ces progressions continues par lesquelles, dans le passage d'un ordre de réalités à un autre, la nature semble vouloir démontrer son pouvoir de s'approcher indéfiniment d'une limite sans la toucher. Le fait s'explique d'ailleurs par la structure même des organismes dont il s'agit; il est clair, en effet, que la concentration supérieure produite par l'activité du moi suppose des conditions physiologiques spéciales, et, en particulier, une sorte de centralisation préalable des organes destinés à servir d'intermédiaires entre le dedans et le dehors. Or, ces conditions de la conscience personnelle ne peuvent se

rencontrer, dans un être vivant, sans déterminer comme une sorte de ressemblance grossière de ce qui se passe en nous. L'agrégat de sensations qui remplace la conscience se resserre ; les sensations simultanées ou successives se rapprochent, le *consensus* organique a son effet et son écho dans l'association moins lâche et moins précaire des affections et des images ; et cette association rend elle-même possibles toutes ces imitations des opérations actives de nos facultés, qui nous étonnent souvent dans les animaux. On pourrait mesurer la distance qui sépare, à ce point de vue, la conscience animale et la conscience humaine par celle qui existe dans la théorie d'Aristote entre l'intellect passif et l'intellect actif, le premier rassemblant passivement les images et les fantômes des objets, et fournissant ainsi comme la matière de l'idée générale ; le second seul dégageant, par la comparaison, les éléments confondus ou épars de l'universel, et par son énergie propre le faisant passer de la puissance à l'acte.

II.

A quelque point de vue que l'on envisage la question, il semble donc que la nécessité d'admettre des sensations sans moi s'impose à l'esprit ; et l'on ne

comprend pas, d'autre part, comment, dans un être réduit à ces attributs subjectifs de la vie, pourrait s'expliquer la double synthèse du multiple et du successif qui s'opère en nous dans et par le sentiment du moi. C'en est assez pour justifier sur ce point les vues essentielles de Maine de Biran ; c'en est assez pour la réfutation du sensualisme condillacien et de toute philosophie qui, cherchant à ramener la pensée à un simple développement des fonctions de la vie, tend aussi fatalement à la suppression de l'esprit. Ce premier résultat demeure acquis, et les discussions ultérieures ne pourront le modifier.

Mais suit-il de là que la vie sensitive, telle que la conçoit Maine de Biran, avec tout son cortége d'affections, d'appétits, d'intuitions, de mouvements, avec toutes ses associations d'images et dé signes, doive être considérée en nous-mêmes comme étrangère au sujet de la pensée, et rejetée hors du moi, pour être directement ou indirectement rattachée à l'organisme vivant ? La conséquence paraît justifiée tout d'abord par la ressemblance que tous les signes extérieurs indiquent entre les sensations animales et les sensations humaines, par l'obscurité dont se trouvent enveloppés les débuts de notre existence, par l'analogie que cette obscurité même semble établir entre l'animal et l'enfant dans les premiers temps de la vie, enfin par les alternatives de conscience et d'inconscience qui

se succèdent dans tout le cours de notre existence. Si la sensibilité est partout ailleurs que dans l'homme une fonction de la vie, pourquoi la séparer en nous, soit de l'organisme, si on la suppose, dans les êtres inférieurs, inhérente à cet organisme, soit de l'âme sensitive, si on regarde comme nécessaire l'intervention d'un principe immatériel? Notre corps n'est pas simplement matière, il est matière organisée, vivante, c'est un animal véritable : le problème de la distinction du physique et du moral ne sera-t-il pas mieux posé et débarrassé de bien des difficultés, si on le ramène à la distinction de l'animal et de l'homme, de la vie et de la pensée?

Ce sont là des arguments dont personne ne contestera l'importance, mais qui ne donnent, après tout, à la théorie en question, que l'autorité d'une hypothèse commode, attrayante par sa simplicité et sa rigueur ; ils impliquent d'ailleurs que le principe de la pensée se surajoute simplement en nous au principe de la vie sans le transformer, ce qui est au moins contestable. Maine de Biran, il est vrai, a voulu chercher une démonstration par les faits ; c'est au nom de ces faits qu'il croit pouvoir enlever au moi tout l'ordre des phénomènes affectifs. L'examen de ces arguments nous montrera s'il a réussi, ou si en s'enfermant dans une conception trop étroite, et par conséquent arbitraire, de la conscience et de l'ac-

tivité, il ne s'est pas mis, dans un certain sens, en opposition avec cette autorité des faits à laquelle il croyait tout ramener.

La conscience, dit Maine de Biran, est juge de ce qui est mien et de ce qui n'est pas mien, et son critérium est le sentiment de la causalité : ce dont je me sens cause est mien ; ce dont je ne me sens pas cause n'est pas mien. C'est au nom de ce principe, substitué au principe trop large, trop peu rigoureux de Locke, que les sensations passives et fatales sont enlevées au moi. Mais ce principe peut-il être admis sans discussion, et aux déclarations de la conscience alléguées par notre philosophe ne peut-on pas opposer des assertions contraires tout aussi formelles? Il n'est pas besoin d'être psychologue pour savoir que nous ne nous séparons pas plus de nos sensations que des actes de notre volonté ou de notre intelligence. Sans doute, en tant que la sensation s'impose à moi, je suis averti qu'elle a hors du cercle de ma volonté une cause dont je ne dispose pas à mon gré et dont je subis l'action ; mais je ne sens pas moins clairement que c'est moi, et non un autre, qui en souffre ou en jouis. On ne peut donc pas dire qu'elle ne soit pas mienne, dans un sens très précis et très réel. Il y aurait lieu ici, semble-t-il, de distinguer entre deux sortes de causes, celle qui provoque l'apparition du fait, et celle en qui et par qui le fait se

réalise. Dans le cas de l'acte volontaire, les deux causes sont réunies en nous-mêmes, et c'est pour cela que l'acte nous apparaît comme entièrement et uniquement nôtre. Dans le cas de la sensation, la cause provoquante est étrangère à nous et placée hors des limites de notre pouvoir; mais la cause productrice est encore en nous; la sensation n'arrive pas plus toute faite du dehors que le sentiment du moi lui-même; elle se fait en nous, elle est le produit d'une capacité déterminée de notre être. Elle est donc nôtre encore par sa face subjective, sinon par sa face objective. C'est là au fond toute la différence entre être la cause et être le sujet d'un phénomène donné : être le sujet, c'est encore être la cause, mais non la cause unique; c'est déterminer une action qui, au lieu de se produire d'elle-même, est subordonnée à une autre action venue du dehors. Maine de Biran a donc réellement exagéré cette sorte de négation du moi impliquée dans la fatalité des faits affectifs; il a limité à une acception trop restreinte le mot et l'idée de causalité. Sa nature personnelle explique son illusion, mais ne la justifie pas; il a traité la sensibilité comme une compagne acariâtre, dont on ne peut se séparer, quoi qu'on ait à en souffrir, mais avec laquelle, du moins, on ne veut, autant que possible, rien de commun; il l'a tenue à distance, il s'est réfugié dans une sorte d'isole-

ment idéal et factice, qu'il a fini par prendre pour une réalité. C'est ainsi que la participation profonde de notre être aux modes de la sensibilité lui a échappé, ou tout au moins s'est obscurcie et voilée à ses yeux. Aussi est-il curieux de voir quels détours d'expression il emploie pour la déguiser : « Le moi, dit-il, sympathise avec les affections. » Le mot est ingénieux, mais il n'est pas vrai ; ce n'est pas une émotion par contre-coup que le moi éprouve ; il se sent atteint directement ; il met si peu l'affection ressentie hors de lui, qu'il se confond avec elle, comme l'a remarqué Maine de Biran, bien plus qu'avec l'idée que son caractère objectif détache en quelque sorte de l'esprit. En ce sens l'argument invoqué par notre philosophe pour prouver que la conscience distincte ne peut sortir de la sensation, se retourne contre lui pour démontrer combien le rapport des affections au sujet de la conscience est étroit et intime.

Il est vrai que la sensation, en se localisant, semble prendre la forme du corps, et s'attacher réellement à lui. Ce fait de la localisation, qui a si fortement frappé l'esprit de Maine de Biran, mérite une étude spéciale, qui est loin d'être épuisée. Il est l'un des traits d'union les plus remarquables entre le physique et le moral ; rapporter un plaisir ou une douleur à une partie déterminée des organes, c'est, rigoureusement,

rapporter ce qui n'a ni étendue ni forme, ce que l'imagination ne peut se représenter sous aucune figure, à ce qui est, au contraire, par essence, étendu et figuré; rien n'atteste d'une manière plus frappante l'intime union des deux natures en nous. Mais il ne suit pas de là que nous détachions réellement nos sensations de nous-mêmes, et que nous les répandions dans les organes. Elles ont, sans doute, un rapport spécial et primitif à l'organisme; car on ne s'expliquerait pas, sans cela, que nous fussions amenés, par de pures coïncidences, quelque répétées qu'elles fussent, à les unir aussi intimement à lui. Mais évidemment, et de l'aveu même de notre philosophe, la localisation qui assigne à chaque sensation sa région particulière dans l'ensemble du corps, est surtout l'œuvre de l'expérience et de l'habitude. Maine de Biran n'a-t-il pas montré lui-même, et ce n'est pas l'une des observations les moins neuves et les moins pénétrantes de son livre, que toute localisation de ce genre est nécessairement postérieure à l'effort, et qu'avant de rapporter nos sensations à nos organes, il faut que nous ayons pris connaissance de ces dernières par l'exercice du mouvement volontaire ?

Il y a de même une exagération, et peut-être un malentendu, dans cet autre argument, de tous le plus spécieux et le plus fréquemment reproduit par les philosophes qui se sont inspirés de Maine de

Biran. Dans le paroxysme de la passion, et, en général, dans tous les états où la sensibilité prédomine, je suis, dit le langage ordinaire, et l'on sait quelle importance Maine de Biran attache à cette expression, je suis hors de moi. Cela veut-il dire réellement que je perds la conscience de moi-même, et le minimum de sentiment de ma réalité est-il véritablement associé au maximum d'exaltation de ma sensibilité? Si par conscience vous entendez uniquement le sentiment réfléchi du moi, l'acte d'attention concentré sur mon être propre, qui s'isole du dehors et se sépare des phénomènes pour se saisir en quelque sorte du plus près possible, dans ce que sa réalité a de plus intime, alors, évidemment, il faut reconnaître que les transports de la passion affaiblissent une telle conscience et parfois même l'étouffent complétement. Mais dans ce déploiement soudain et violent d'énergie passionnée, n'ai-je pas, en un autre sens, un sentiment très vif de ma réalité? Ne me sens-je pas vivre avec une intensité particulière? Je m'absorbe tout entier dans ma passion, cela est vrai, je ne vois que l'objet qui cause mes transports, je m'identifie avec lui par une sorte de prise de possession anticipée; mais plus le désir est ardent, plus aussi est profond le sentiment de la vitalité surexcitée qui déborde en moi sous son influence.

Est-ce là réellement cesser de sentir exister? Ne

serait-il pas plus juste d'admettre, sans rien enlever à la conscience de son unité et de son identité, qu'elle a pourtant ses degrés et ses aspects différents, variant avec les puissances qui se déploient en nous, et s'accommodant à la nature particulière de leurs manifestations (1) ? On voit, d'ailleurs, la même suspension de conscience réfléchie se produire dans le cas où une idée s'empare fortement de notre esprit, dans l'application de l'intelligence tendue sur un travail ou un problème, c'est-à-dire dans les occasions où l'esprit est, si l'on peut ainsi parler, le plus esprit. Peut-on admettre qu'en pareil cas, l'âme, au moment même où elle donne l'essor à ses plus hautes facultés, faute d'avoir l'œil tourné sur elle-même et de s'affirmer tacitement sa réalité, se dissipe et se perd au milieu des idées qui absorbent son attention (2) ? Autant vaudrait dire qu'au physique l'homme ne se sent vivre que pendant le temps qu'il compte les battements de son cœur ou les pulsations de ses artères. Il est vrai que jamais je n'ai de ma réalité intérieure un sentiment plus distinct et plus clair que lorsque je me recueille avant de prendre une détermination ou de produire un effort ; mais cela

(1) Voir sur ce point : Lélut, *Physiologie de la pensée*, t. Ier, ch. iii, p. 63 *et seq.*

(2) Voir l'ingénieuse explication que donne de ce fait M. Charles Lévêque, *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, année 1872, p. 632.

s'explique précisément parce qu'en pareil cas ma pensée se fixe nécessairement sur le sentiment de ma force et de mon libre pouvoir, de telle sorte que rien d'étranger ne vient obscurcir ou troubler la connaissance de moi-même. L'effort lui-même implique une concentration, un retour de la diffusion à l'unité, éminemment favorable au sentiment clair et distinct de l'existence personnelle. Mais peut-on en conclure qu'en dehors de l'effort il n'y a qu'obscurité complète, et que l'activité, à moins d'être ainsi concentrée, recueillie, absorbée dans l'observation d'elle-même, ne peut avoir à aucun degré la conscience de sa réalité ?

Nous voici ramenés à notre première critique et en même temps à l'explication de toute la théorie. En reconnaissant l'union nécessaire et indissoluble de l'activité et de la conscience, Maine de Biran ne les a aperçues l'une et l'autre que sous une forme arrêtée, absolue, excluant le plus et le moins. Il a jeté dans un moule logique, rigoureux et inflexible, les données vivantes et ductiles de l'observation intérieure. « Le mot conscience ne signifie rien si on l'entend autrement que se savoir soi ; » et cette conscience n'est possible que pour la force libre, qui d'elle-même entre en action, et, par un retour réfléchi sur sa réalité une et identique, se sépare des phénomènes multiples et variables. Par suite, partout où il n'y a pas dualité distincte du sujet et de l'objet,

initiative de l'action impliquée par la connaissance anticipée du pouvoir, il n'y a pas, il ne peut y avoir conscience ni activité.

Or c'est là, manifestement, le cas des modes affectifs ; donc, dans le point de vue subjectif où Maine de Biran prétend se renfermer, on ne peut ni les attribuer au moi ni admettre en eux une activité quelconque, si voilée et si obscurcie qu'on la suppose. Que Maine de Biran rencontre maintenant dans ses réflexions ou dans ses lectures cette idée que le moi, ou plutôt l'âme peut être réellement le sujet des phénomènes de la sensibilité, et qu'ainsi ces phénomènes contiennent enveloppé le même principe qui se dégagera et se réfléchira dans l'effort ; tout en déclarant qu'il n'est pas éloigné d'admettre un tel point de vue, il sera dans la logique de son système en ajoutant aussitôt : « C'est là une hypothèse et non point un fait de sens intime..... Dire que le moi existe ou est transformé dans une sensation, quoiqu'il ne s'en aperçoive pas, ou ne se distingue pas de cette modification, c'est comme si l'on disait que le moi existe absolument pour un être qui le contemple ou le juge du dehors, sans exister pour lui-même (1). »

Mais la question est de savoir si, pour éviter une hypothèse, Maine de Biran ne tombe pas dans une

(1) Edition Cousin, t. II, p. 360, et *Œuvres inédites*, t. I, p. 228.

autre, en admettant, sans preuve, ou plutôt contre toute preuve, que la conscience implique toujours et partout cette dualité sentie, retrouvée par l'analyse dans ses manifestations les plus élevées et les plus distinctes. Les autres philosophes ont peut-être trop facilement admis que l'âme se connaît par cela seul qu'elle existe; mais Maine de Biran, à l'inverse, n'accorde-t-il pas une influence excessive à ces conditions expérimentales qu'il s'est attaché avec tant de soin à déterminer ? Et ne peut-on pas dire qu'il a confondu ce qu'on pourrait appeler les conditions logiques de la conscience avec les véritables conditions psychologiques, en se condamnant pour ainsi dire à ne trouver la conscience que là où est la réflexion ? Que le sentiment de l'existence soit l'accompagnement ou même l'antécédent nécessaire de tout fait intérieur, c'est une vérité incontestable; mais ce sentiment peut passer par bien des phases et des formes différentes avant d'arriver à se poser en face des phénomènes comme distinct et séparé d'eux.

Cette opposition et cette union de l'un et du multiple, de l'identique et du variable, qui constituent la conscience, peuvent avoir lieu dans les proportions les plus diverses. S'il y a des moments où le premier élément domine et se met en relief par son contraste avec le second, il peut aussi dans certains cas paraître enveloppé et absorbé par lui, sans cesser pour cela

d'exercer une action réelle, quoique latente. Entre la conscience réfléchie, à son maximum de clarté et de distinction, et l'inconscience absolue, il y a ainsi une chaîne ininterrompue d'états intermédiaires qui se rapprochent indéfiniment de l'une et de l'autre. C'est assez dire que la conscience peut être bien souvent là où le sentiment distinct du moi fait défaut ; je me sens exister en pareil cas, quoique je ne me distingue pas des manières d'être dans lesquelles mon existence se particularise et se diversifie ; le moi ne disparaît pas pour cela, il s'accuse par ses effets, par l'unité de plus en plus marquée qu'il introduit dans les éléments encore confus de la vie intérieure. Les phases diverses que parcourt le sentiment de notre réalité pourraient, à ce point de vue, se comparer à une série de circonférences concentriques, dont les rayons iraient en se raccourcissant de plus en plus, jusqu'à se ramener enfin au point unique d'où ils partent tous. Quand la circonférence s'allonge et s'étend, il semble parfois qu'on perde de vue le lien qui rattache chacun de ces points au centre, et pourtant c'est leur rapport à ce centre qui seul explique leur liaison et leur arrangement.

Et ce que nous venons de dire de la conscience, nous pouvons le dire de l'activité : entre la passivité toute fatale des sensations et la libre activité de la volonté, il n'y a pas en nous cet abîme que Maine de Biran

a cru apercevoir ; il y a, dans la sensation, une activité réelle, quoique obscurcie, et comme absorbée dans l'excitation extérieure ; et derrière la résolution libre, à côté du pouvoir maître de soi qui prend l'initiative de l'action, il y a de la fatalité, la fatalité des motifs ou, pour parler plus exactement, des penchants que nous pouvons bien transformer, que nous faisons même en partie, mais qui n'en ont pas moins leurs racines au plus profond de cette nature première, issue de toutes les causes réunies qui ont coopéré à la production de notre être. Les deux contraires sont ainsi constamment mêlés, et que de degrés encore dans leur mélange ! Puis, pour aller de l'une à l'autre, il y a cette activité spontanée, trop négligée peut-être par Maine de Biran (1), qui se porte d'elle-même, quoique insciemment, à l'action, et, par une sorte d'indépendance objective, prélude à la liberté véritable. Répondant sourdement d'abord aux excitations extérieures, peu à peu elle se dégage, s'éclaire, et, par une progression continue, après avoir été comme l'instrument des influences du dehors, elle parvient insensiblement

(1) La spontanéité n'est pour lui que l'automatisme engendré par l'habitude à la suite d'une répétition fréquente des mêmes sensations. (V. le chapitre suivant.) La véritable spontanéité et la réflexion s'unissent en réalité dans sa doctrine : l'acte volontaire n'a d'autre liberté que celle d'une initiative vraiment spontanée, et, d'autre part, la spontanéité de cette initiative, supposant la conscience du pouvoir, sort en quelque manière de la réflexion même.

à les dominer et se poser en face d'elles avec le sentiment réfléchi de sa réalité.

Si la crainte excessive de faire quelque concession aux sensualités n'avait donc pesé sur l'esprit de notre philosophe, si l'antithèse absolue de la liberté et de la fatalité, son point de départ, n'avait comme concentré toutes ses idées autour de deux pôles opposés, l'expérience elle-même lui aurait appris à percevoir la conscience et l'activité dans les états de notre être d'où sa définition paraît les exclure; elle lui aurait suggéré une conception plus large et plus souple du jeu de la vie intérieure; elle lui aurait donné le sentiment de ces transitions insensibles qui nous font glisser, en quelque sorte, d'un état à un état opposé, sans arrêt, sans secousse, par l'évolution graduelle d'un principe qui, sans rien perdre de son unité et de son activité essentielles, s'approprie par des aspects différents aux conditions variées et multiples de la vie. Il aurait été amené ainsi à interpréter, dans un sens différent, ces observations délicates par lesquelles il a cherché à soulever le voile qui dérobe à nos regards la vie inconsciente, et, au lieu de chercher en elles une image approchée de l'inconscience, il y aurait aperçu la preuve d'une liaison continue entre les modes les plus opposés de notre être (1).

(1) N'est-il pas curieux que les mêmes expériences sur lesquelles

Sans doute il arrive toujours un instant où, soit qu'on essaie de remonter vers les origines obscures de l'existence, soit que, dans l'état actuel du développement de notre esprit, on étudie les cas où la conscience est complétement suspendue, le fil conducteur échappe à notre main, et les dernières lueurs de la clarté intérieure s'évanouissent. Si l'on veut essayer de sonder ces obscurités, où se cache peut-être le secret de tant de questions, il faut bien alors dépasser le domaine des faits clairement aperçus et ajouter aux données strictes de l'expérience. Mais la continuité même de la progression décroissante qui nous amène à cette limite n'impose-t-elle pas à l'esprit, avec une autorité qui semble tenir le milieu entre celles du fait et du raisonnement, la conviction que le principe maintenant dérobé à nos regards continue non-seulement à exister, mais à agir? Le subjectif et l'objectif, tels que Maine de Biran les a conçus, se rapprochent ici, au point que la transition de l'un à l'autre s'opère d'elle-même et presque sans notre aveu. C'est ce que Maine de Biran reconnaît par son propre exemple lorsqu'il s'agit d'expliquer comment le moi, qui a cessé de s'apercevoir dans l'in-

Maine de Biran s'appuie pour enlever au principe pensant les modes affectifs, dont nous ne pouvons rien savoir que par la conscience, servent aujourd'hui d'arguments à l'animisme pour rattacher à ce même principe la direction des fonctions organiques sur lesquelles la conscience semble d'abord ne rien nous apprendre?

tervalle des deux efforts plus ou moins éloignés, relie cependant par la conscience le second au premier. Il recourt naturellement alors à « la croyance à quelque substance qui reste la même dans l'intervalle de deux temps différents (1). » Mais la même raison qui pousse notre philosophe à admettre que l'âme dure, tandis que le sentiment du moi est suspendu, ne peut-elle pas être invoquée pour prouver qu'avant le temps où ce sentiment est né, ce même principe, qui est appelé à se réfléchir lui-même dans l'effort, tend en quelque sorte vers la conscience, et s'élève par degrés insensibles jusqu'à elle ?

Il ne suffit pas d'ailleurs, en admettant la théorie de Maine de Biran, d'enlever les sensations au moi ; il faut leur trouver un soutien substantiel, et là encore, l'hypothèse qu'on prétendait bannir reparaît nécessairement. Aussi notre philosophe est-il, sur ce point, visiblement hésitant ; il reste partagé entre trois solutions différentes de la question, sans se décider absolument pour aucune d'entre elles. Il semble, il est vrai, avoir quelque préférence pour la théorie qui rattache directement les modes effectifs à l'organisme et en fait l'attribut des molécules animées, des « points vivants (2) ; » mais cette préférence, qui

(1) Edition Cousin, t. II, p. 363.
(2) V. *Œuvres inédites*, t. II, p. 13.

s'explique sans doute par la simplicité de la théorie en question, ne s'exprime nulle part en termes formels ; elle ne l'empêche pas tantôt de recourir à un principe distinct, sous le nom d'âme sensitive, tantôt même, nous l'avons vu, de concevoir comme possible l'absorption de cette âme inférieure dans l'âme pensante, et de rattacher les affections de la sensibilité au même principe que la conscience et l'effort. Que prouve cette indécision, sinon que la certitude que notre philosophe s'était promise lui échappe, et qu'il est arrivé, sans s'en douter, à reconnaître l'insuffisance du point de vue subjectif pour résoudre la question en litige?

III.

D'autres difficultés s'offrent à l'esprit quand on considère les conséquences qu'entraîne la théorie de Maine de Biran. Etant admis, en effet, que les modes affectifs par lesquels débute la vie n'appartiennent qu'au moi, il en résulte, comme un indispensable corollaire, que la force libre, qui deviendra moi quand le premier effort voulu aura lieu, demeure jusque-là à l'état de virtualité pure. L'activité est son essence, et pourtant elle n'agit pas ; la faculté de se reconnaître

soi-même fait partie intégrante de sa nature, et pourtant elle s'ignore absolument. Et d'autre part, quand les conditions extérieures qui, suivant Maine de Biran, manquent seules à son action (1), et dont l'absence la paralyse, se produiront tout à l'heure par l'effet même du progrès naturel de la vie,. elle s'éveillera tout d'un coup, traversant en un seul instant deux états opposés, passant brusquement de l'inconscience à la conscience, et, pour ainsi dire, du néant à l'existence. N'est-ce pas ici le lieu de rappeler les paroles profondes de Leibnitz : « Une perception ne saurait venir naturellement que d'une perception, comme un mouvement ne peut venir que d'un autre mouvement (2).» « Donner pour antécédent à la conscience une période d'inconscience, comme le remarque judicieusement un savant philosophe de notre temps (3), n'est-ce pas faire dériver une perception de ce qui n'a aucun rapport avec la perception, de ce qui est absolument d'un autre ordre? » Nous comprenons dans un être des aptitudes nouvelles qui se révèlent à une époque donnée de son développement, sous quelque influence décisive du dehors ou du dedans; il n'y a en pareil cas qu'un changement d'application ou de direction d'une activité déjà en exercice. Mais, dans cet avé-

(1) V. le chapitre suivant.

(2) *Monadologie*, art. 23.

(3) M. Bouillier, *De la conscience en psychologie et en morale*, p. 30.

nement soudain d'un principe nouveau, surgissant au milieu des phénomènes obscurs de la vie sensitive, il y a un commencement absolu, qui choque notre esprit comme une infraction à la loi naturelle de continuité.

C'est là, contre cette théorie du fait primitif, à laquelle Maine de Biran attache tant d'importance, un argument auquel il semble difficile de répondre, et dont la force ne fait que s'accroître quand on examine l'idée que notre philosophe s'est formée de ce primitif, et qu'on rapproche sa conception de celle des philosophes antérieurs, dont il a évidemment, sur ce point, subi l'influence ou suivi l'exemple.

Descartes et Condillac ont cherché, eux aussi, à remonter jusqu'au principe de la connaissance et de la vie intellectuelle ; mais, animés dans leur recherche par un esprit tout opposé, ils ont, en réalité, poursuivi deux buts fort différents.

Le « Je pense » de Descartes est le point de départ de la science ; il s'offre si peu à l'esprit avant toute autre vérité, qu'il faut, pour parvenir jusqu'à lui, le suprême effort du philosophe écartant et rejetant les unes après les autres toutes les croyances, toutes les connaissances accumulées dans l'esprit. Descartes ne songe donc pas à voir en lui l'affirmation première par laquelle débute la pensée ; mais il y trouve, ce

qui est fort différent, la vérité la plus directement évidente, le principe immédiat et inaccessible au doute qui permet de dominer toutes les divergences de points de vue et les interminables discussions qu'elles provoquent.

La sensation de Condillac est le primitif dans un sens tout opposé ; la préoccupation de remonter jusqu'à la première origine réelle de nos connaissances a remplacé la préoccupation de trouver à la science son premier principe (1) ; il ne s'agit plus de la vérité que la pensée, parvenue à son complet développement, trouve au fond de toutes les autres, quand elle cherche à se rendre compte d'elle-même, il s'agit du fait par lequel débute la longue genèse de nos connaissances. C'est donc surtout le primitif dans l'ordre du temps que cherche le philosophe, et qu'il trouve dans ce premier conflit de notre être avec les influences extérieures, qui s'appelle la sensation. Son tort unique, mais il est immense, fut de croire que cette première condition de la pensée en est en même temps le principe et, pour ainsi dire, le contenant.

Maine de Biran a comme réuni les deux points de

(1) C'est encore, dans cette question toute spéciale, l'opposition de la méthode mathématique qui part de la vérité la plus générale et la plus incontestable, et de la méthode expérimentale qui cherche à remonter de fait en fait jusqu'au premier anneau de la chaîne des phénomènes.

vue et les deux ordres de recherches. L'exemple de Condillac le pousse à remonter jusqu'aux origines de la pensée, à en rechercher la première condition expérimentale, et à fixer le moment de sa première apparition. Mais la sensation étant convaincue par elle-même d'impuissance et de stérilité, il a fallu chercher en dehors d'elle un autre primitif qui contînt précisément ce que la sensation ne donne pas, la conscience du moi, et avec elle la forme intellectuelle de toute pensée; c'est alors que s'est présenté à l'esprit du philosophe le primitif tout réflexif de Descartes, appuyé sur la base expérimentale qui lui manquait encore, et réalisé dans l'effort volontaire. Le sujet pensant lui a paru ainsi débuter dans l'existence de chacun de nous par cette affirmation retrouvée, dans le *Discours de la méthode*, au fond de toute croyance et de toute vérité. L'effort avait été pour lui, dans ses méditations solitaires, comme la révélation d'un principe supérieur dont la philosophie sensualiste cherchait vainement à dissimuler la nécessité ; il l'appela à jouer dans la vie humaine le même rôle qu'il avait joué dans le développement de sa propre pensée.

C'est donc, en réalité, le point de départ de la réflexion que Maine de Biran a pris pour le point de départ de la connaissance (1). Mais la réflexion ne peut

(1) Maine de Biran ne va-t-il pas jusqu'à se demander si les trois

évidemment fournir qu'un primitif logique ; il est contradictoire de supposer que la vie intérieure commence par elle, puisqu'elle suppose elle-même comme condition nécessaire un développement antérieur de spontanéité. L'effort volontaire peut donc demeurer le type dans lequel le philosophe retrouve le plus sûrement et le plus complètement l'essence de notre être ; il marque l'origine de la phase la plus élevée de notre développement psychologique, de celle où nous prenons la direction de nos facultés, et devenons capables de les tourner vers un but arrêté d'avance ; à ce point de vue même, il sera vrai de dire qu'il est le principe de la personnalité entendue dans son acception la plus haute et prise sous sa forme la plus complète. Mais derrière l'effort, il faut chercher ce qui le [illegible] à l'état

[illegible]

dans lequel la personnalité s'achève, il faut parcourir ceux dans lesquels elle s'ébauche. Il ne peut donc pas être question de conserver à l'effort son rôle de fait primitif sans modifier profondément la conception de Maine de Biran. En montrant qu'il est impossible de resserrer la conscience et l'activité dans la formule étroite que notre philosophe a cru pouvoir leur imposer, nous avons d'avance prouvé qu'il faut renoncer à leur trouver, dans un fait précis et déterminé, un commencement absolu.

En réalité, la théorie du fait primitif est inséparable de cette doctrine qui, pour échapper aux critiques du sensualisme, cherche le moi dans un acte unique, et dans cet acte prétend l'isoler des phénomènes par une véritable opposition de nature. Un tel acte, en effet, doit surgir au milieu de la diversité phénoménale à laquelle il donne un centre, comme un élément nouveau et distinct, dont la première apparition transforme toutes les conditions de la vie intérieure. Tout au plus pourra-t-on admettre, dans une telle hypothèse, que son activité soit d'abord contenue, et le sentiment qu'il a de lui-même obscurci par l'influence des émotions et des images de la vie animale; ce sera comme un son, distinct par lui-même, que l'oreille a peine à saisir nettement d'abord, au milieu d'un bruit confus, toujours prêt à le couvrir complétement, mais qui, à mesure que le tumulte s'apaise et que le bruit

décroît, sans devenir plus intense, se fait entendre cependant avec plus de force.

Admet-on, au contraire, que le moi ne s'absorbe pas dans un acte unique et privilégié, mais qu'il se manifeste avec une inépuisable fécondité par tous les phénomènes de conscience ; admet-on que, tout en s'apercevant lui-même, il ne peut pas cependant s'isoler de ses effets ou de ses modes? il devient impossible de déterminer le premier acte dans lequel il se révèle à lui-même ; ou plutôt, ce premier acte est nécessairement celui-là même par lequel commence tout le développement de la vie intérieure, l'acte initial de notre être, encore enveloppé dans l'obscurité de la première période de la vie, incapable de retour sur lui-même, mais agissant pourtant déjà sans connaître et sans pouvoir diriger son activité.

Or, après les discussions précédentes, il ne peut plus rester d'incertitude sur la solution qui doit prévaloir. En reconnaissant l'impossibilité de rejeter les modes affectifs hors du moi, nous avons constaté du même coup l'impossibilité de maintenir entre l'être et les phénomènes cette séparation réelle et positive que Maine de Biran s'était flatté d'opérer. Il faut renoncer à cette intuition victorieuse du moi pur, devant laquelle toute objection et toute difficulté devaient disparaître ; il faut reconnaître que si nous atteignons directement en nous la cause active et consciente, nous

ne la saisissons que dans son rapport avec la multiplicité des phénomènes qui se réalisent en elle et par elle. Parmi ces phénomènes, il peut y en avoir dans lesquels l'activité du moi se concentre et ressorte plus clairement; il ne peut pas y en avoir dans lesquels elle s'isole et se montre à nu. Sans doute, l'effort, tel que les analyses de Maine de Biran nous le font connaître, ne nous révèle que la cause ou acte, dans sa relation avec le terme matériel sur lequel s'exerce son action ; ce n'est pas, nous l'avons déjà montré, un absolu. Mais il n'en offre pas moins, selon notre philosophe, le type de l'activité hors de toute union essentielle, sinon de toute combinaison avec l'élément passif et variable de notre nature. C'est un privilége qu'il n'est pas possible de lui conserver. Qu'il constitue la forme supérieure de l'exercice de l'activité, forme qui persiste une et identique au milieu de la variété infinie des actes produits, l'observation elle-même nous l'enseigne ; mais elle nous apprend avec non moins d'autorité que, sous cette forme, pas plus que sous aucune autre, l'activité ne se laisse apercevoir à part des phénomènes dans lesquels elle se répand.

On peut regretter que l'idéal poursuivi par Maine de Biran n'ait pu être atteint. La science de l'homme intérieur gagnerait infiniment en rigueur et en sûreté s'il était possible de trouver ainsi dans les faits la

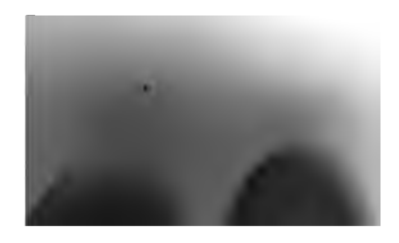
solution du dualisme de l'un et du multiple, si étroitement confondus dans la conscience, et de substituer à la distinction purement abstraite du moi et des phénomènes, du subjectif et de l'objectif, une opposition de nature attestée par l'expérience. Mais il faut bien le reconnaître, en cherchant à remplir ainsi au pied de la lettre le programme que les sensualistes proposaient par défi à la métaphysique, Maine de Biran s'est laissé aller à un espoir chimérique. D'une part, on pourrait dire que l'activité du moi ne se révélant à elle-même dans l'effort que parce qu'elle se trouve en relation avec une résistance organique, le fait primitif, tel que l'a conçu notre philosophe, est encore un fait mixte qui ne répond pas complétement aux exigences auxquelles il doit donner satisfaction. D'autre part, demander que le sujet pensant s'aperçoive en lui-même, et, suivant les termes de Maine de Biran, hors de toute association ou combinaison avec des modes phénoméniques quelconques, c'est demander l'impossible et la contradiction, puisqu'une telle intuition replacerait dans la catégorie des phénomènes ce qui, par définition et par essence, est en dehors et au-dessus de cette catégorie.

Mais les vérités essentielles contenues dans la doctrine de Maine de Biran se trouvent-elles compromises par le changement d'interprétation qu'entraînent nécessairement les précédentes critiques? On ne saurait,

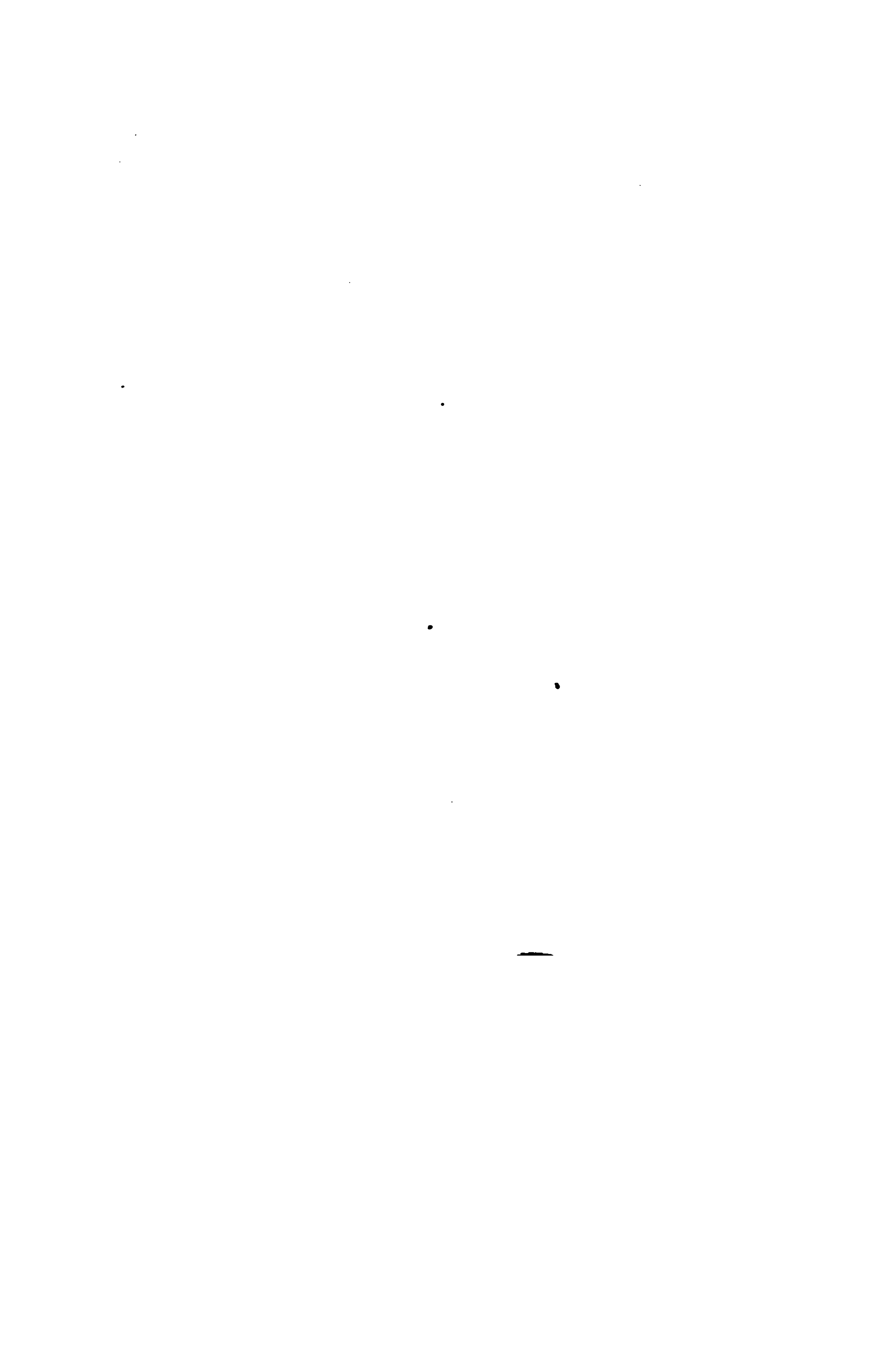
sur ce point, partager ses appréhensions, pas plus qu'on ne peut entrer entièrement dans ses espérances. Pour faire prévaloir la doctrine profonde qui nous révèle les privilèges de la connaissance intérieure et nous apprend à saisir directement en nous-mêmes l'énergie active du moi, il était peut-être nécessaire qu'elle se montrât tout d'abord comme à travers un prisme grossissant, qui, en l'exagérant, la mît plus nettement en contraste avec les autres doctrines. Elle peut et doit aujourd'hui être ramenée à ses justes proportions. Pour réaliser dans la mesure du possible le programme que s'était proposé notre philosophe, deux choses nous semblent suffire. La première, c'est qu'il soit établi que la conscience, sous sa forme personnelle, ne peut s'expliquer que par la réalité d'un principe autonome d'activité, qui synthétise la multiplicité et la diversité des phénomènes, et peu à peu dégage et fait prédominer par une abstraction spontanée le sentiment de lui-même.

La seconde, c'est que ce principe se révèle dans son action à la conscience et lui découvre ainsi le type d'une causalité vraiment effective.

Nous croyons avoir démontré le premier point dans ce chapitre ; nous essaierons de prouver le second dans le chapitre suivant.



CHAPITRE II.



L'EFFORT ET LA CAUSALITÉ.

I.

« Il est impossible de concevoir une force agissante sans un terme quelconque de déploiement, » dit Maine de Biran dans ses *Essais d'Anthropologie* (1).

Cette phrase, qui suffirait à prouver combien on lui a faussement reproché de ne voir dans le monde que des entités sans soutien, peut servir à caractériser sa conception de la force. Suivant l'idée que s'en est faite Leibnitz, et que semblent s'en faire à sa suite la plupart des philosophes, la force est à la fois le principe et le terme de son action, ses effets se confondent avec ses actes, et, par conséquent, sont contenus en elle; ils sont la forme et la face visible de

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 477. Les mêmes expressions se retrouvent dans le manuscrit inédit de l'*Aperception immédiate :* « Ce terme d'application ou de déploiement sans lequel il est impossible de concevoir la force. »

son activité. Aux yeux de Maine de Biran, l'acte de la force et son effet sont absolument différents; l'acte, c'est la force même en exercice; l'effet, c'est le résultat passif de son action; or, la cause étant essentiellement active ne peut rien admettre en elle de passif; ses effets sont donc en dehors d'elle; ils ne peuvent se réaliser que dans un être destiné par sa nature à subir son action et à la manifester.

De là l'importance extrême accordée par notre philosophe soit aux conditions générales de notre structure organique, soit aux états particuliers qui peuvent modifier ces conditions. C'est ainsi que la possibilité même du sentiment du moi, et par conséquent de toute vie intellectuelle, lui paraît attachée à l'existence et au fonctionnement régulier du système musculaire (1). Avec le mouvement, en effet, disparaît l'effort, avec l'effort la personnalité; l'absence de la condition paralyse l'action de la cause et la condamne à demeurer à l'état de virtualité pure. De même, c'est de l'état de l'organisme et des différentes phases qu'il traverse que dépend l'exercice ou la suspension de la conscience. Toujours semblable à elle-même, toujours également prête à prendre connaissance et possession d'elle-même, si la force qui est moi n'agit pas dès le début de l'existence et ne poursuit pas

(1) V. *Œuvres inédites*, t. I, p. 239.

sans interruption son action une fois commencée, la raison ne peut en être cherchée que dans les conditions tantôt contraires, tantôt favorables, que présente la vie corporelle.

Il ne suffit pas, en effet, que le sujet actif et libre, capable de mouvoir, et le terme organique susceptible d'être mû, soient comme posés en face l'un de l'autre; il faut encore que l'état des organes les rende aptes à subir l'action de la force motrice et se prête à la production des mouvements voulus par elle. D'autre part, l'action libre suppose comme condition essentielle la conscience anticipée du pouvoir, et par conséquent la connaissance des effets qu'il peut déterminer. Mais comment une force qui ne peut réaliser ses effets que hors d'elle-même peut-elle les connaître avant de les avoir réalisés? Comment pourrait-elle savoir par anticipation, non pas seulement ce dont elle est capable, mais ce dont est susceptible le terme étranger auquel elle doit s'appliquer? A cette difficulté en apparence inextricable il n'y a, selon Maine de Biran, qu'une solution possible : il faut que le phénomène dont la force active et libre doit devenir la cause soit d'abord effectué par une cause autre qu'elle; il faut qu'en vertu de la progression naturelle de la vie organique, les mêmes mouvements que l'effort doit déterminer soient d'abord produits par des causes purement animales et qu'ils se trouvent, dans

leur production, assez complétement isolés des autres phénomènes de la vie sensitive pour pouvoir être l'objet d'une connaissance distincte (1).

Evidemment, ces conditions ne se réaliseraient jamais, et le premier effort serait à tout jamais impossible, si la vie sensitive restait toujours dans l'homme ce qu'elle est au début même de l'existence. Les impressions sont trop vives, elles répandent dans l'organisme un trouble trop général et trop profond, pour que les mouvements qui en sont les réactions instinctives puissent donner lieu à aucune perception distincte : sensations, désirs et mouvements se confondent, s'absorbent les uns dans les autres. Par cela même d'ailleurs qu'ils ne sont que des réactions, ces mouvements ne résultent jamais de l'action initiale de ce centre organique d'où les physiologistes font partir l'impulsion motrice. Ils ne peuvent donc jamais offrir au moi l'image anticipée des mouvements volontaires, qui doivent nécessairement avoir dans ce centre même leur point de départ physiologique.

Mais le progrès même de l'existence ne tarde pas à faire naître chez l'homme des conditions plus favorables. La vie animale, en perdant peu à peu de son intensité et de sa confusion primitive, semble laisser

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 231.

le champ plus libre à l'activité volontaire. Les impressions deviennent moins vives, moins générales, moins tumultueuses; l'habitude en a émoussé la pointe d'abord très affective (1); « les appétits sont moins pressants, les mouvements moins brusques, moins automatiques ; les organes de la locomotion commencent à se raffermir, leur irritabilité propre diminue ; ils cèdent moins promptement à toutes les causes intérieures de contraction. » Ainsi, d'un côté, ces organes ont contracté des habitudes dans la locomotion instinctive répétée, et ils sont disposés de manière à se prêter avec plus de facilité aux contractions nouvelles que la volonté doit leur imprimer ; d'un autre côté, en vertu de cette loi générale de l'habitude qui fait qu'un organe vivant tend à renouveler de lui-même les impressions ou les mouvements qu'une cause étrangère a plusieurs fois suscités en lui, le centre nerveux et moteur, qui ne faisait d'abord que réagir sous l'influence des impressions affectives, devient, par suite de ces réactions mêmes fréquemment répétées, apte à entrer de lui-même en action et à produire des mouvements en l'absence de toute excitation extérieure.

Ainsi l'enfant crie et s'agite instinctivement au début de la vie ; les premières souffrances lui arra-

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 226, et édition Cousin, t. II, p. 207.

chent les premiers vagissements; les premiers besoins lui suggèrent les premiers mouvements; et c'est seulement parce qu'il a besoin ou qu'il souffre que ses organes vocaux s'agitent et que ses bras se remuent. Mais bientôt « il se meut et il crie hors du besoin ou de la douleur, seulement par habitude et parce que les mêmes mouvements ont été déjà répétés plusieurs fois (1). » Ce sont ces mouvements d'un ordre nouveau que Maine de Biran désigne sous le nom de *mouvements spontanés*; spontanéité purement relative, on le voit, et comme factice, qui n'a rien de commun avec la réelle et absolue spontanéité d'une cause qui se porte d'elle-même à l'action. L'énergie qui se manifeste dans les mouvements spontanés n'a pas encore dans notre être son principe et son point de départ; elle est communiquée du dehors et comme imprimée à l'organisme par les influences extérieures; mais une fois reçue dans l'être vivant, entrée, pour ainsi dire, dans le cerveau ou centre moteur, elle n'a plus besoin, pour agir, qu'une influence étrangère vienne lui donner l'impulsion; elle tient le milieu entre la pure réaction et l'action véritable: c'est une sorte de réaction indirecte et à distance, qui imite l'action, par suite de l'éloignement de sa cause. Cela suffit, du moins, pour qu'isolés du

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 273.

cortége tumultueux des impressions affectives, partant de ce centre moteur qui va devenir l'organe propre de la volonté, dus à des contractions semblables du même membre, réguliers d'ailleurs et coordonnés, « tendant à un but apparent (1), » les mouvements spontanés présentent toutes les conditions physiologiques des mouvements volontaires; on peut dire qu'ils ont en commun avec eux tout ce qui n'est pas l'acte de la volonté même (2).

Pour l'animal, généralement réduit aux simples réactions instinctives, les mouvements spontanés sont le terme de tout développement possible; ils constituent ces habitudes que peut créer en eux soit l'éducation donnée par l'homme, soit l'influence de conditions extérieures spéciales, mais qui n'agrandissent la sphère de l'instinct qu'en s'y attachant étroitement, en conservant les mêmes caractères de fatalité et d'inconscience (3). Dans l'homme, au contraire, ils fournissent à la force encore endormie ce qui lui manquait pour s'éveiller à la connaissance et à l'action; ils s'offrent à elle comme de véritables spécimens des effets par lesquels doit se manifester son

(1) *Œuvres inédites*, t, III, p. 459.

(2) Cette distinction entre les mouvements instinctifs et les mouvements spontanés paraît avoir été suggérée à Maine de Biran par la théorie de Bichat sur la contractilité organique et animale. (V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 457.)

(3) V. *Œuvres inédites*, t. I, p. 231, et t. III, p. 460.

pas, d'un côté, un fait physique, et de l'autre, un fait spirituel ; il n'y a que deux faits physiologiques qui partent du même principe et ne se distinguent que par la diversité des organes où ils se produisent et des sens par lesquels le moi doit un jour les apercevoir : c'est comme la face externe et la face interne d'un phénomène unique. Obscure de sa nature, comme tous les modes de la vie sensitive, absolument inconsciente par elle-même, la sensation musculaire ne porte jamais avec elle la lumière qui doit l'éclairer. Mais, dans le cas du mouvement spontané, elle revêt, du moins, toutes les conditions extérieures et objectives de l'intelligibilité. Elle est mise comme en relief par la marche qu'elle suit dans l'organisme et la structure des parties du corps qui concourent à la produire. L'action nerveuse, au lieu de commencer dans les organes sensitifs extérieurs ou intérieurs, pour parvenir de là jusqu'au centre nerveux et moteur, part de ce centre lui-même (1). Le muscle, en même temps qu'il se contracte sous cette influence, la réfléchit en quelque sorte vers le cerveau, et c'est à cette réflexion que la sensation musculaire est inséparablement attachée. Elle se trouve ainsi isolée de tout mélange, séparée de toute autre affection passive et purement vitale. Elle est dépouillée, en un mot, de cette se-

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 402.

conde enveloppe d'obscurité due à la confusion des premières impressions sensibles. Sa clarté, sans doute, n'est qu'une clarté négative, l'absence des ténèbres plutôt que la lumière; mais l'un appelle l'autre, et l'on peut dire que pour que l'âme voie, il suffit qu'elle puisse voir, ou, plus exactement encore, que son objet puisse être vu (1).

Ainsi le second terme de l'effort, le mouvement, vient, en quelque sorte, sous sa forme intérieure et subjective, au-devant du premier terme, c'est-à-dire de l'acte même de la force motrice. « Avertie et comme réveillée par la sensation musculaire, l'âme peut dès lors en retenir une sorte de détermination reproductive, comparable à cette réminiscence imparfaite qui s'attache encore aux images vagues d'un songe immédiatement après le réveil (2). » Elle commence à entrevoir les mouvements qu'elle n'a pas produits encore, mais dont elle pressent l'affinité avec sa propre puissance. Dans ce système musculaire dont l'existence lui est vaguement révélée, dans ce centre moteur surtout, point de départ de l'impulsion motrice, elle reconnaît « son instrument immédiat (3). »

(1) On remarquera que les analyses dont nous donnons ici la substance ne se rencontrent pas seulement dans les premiers ouvrages de notre philosophe; elles ne sont nulle part plus développées que dans les *Essais d'Anthropologie*.

(2) Expressions du manuscrit inédit de l'*Aperception immédiate*.

(3) *Œuvres inédites*, t. I, p. 228.

La matière de l'action, qui seule faisait défaut jusque-là, se trouve donc désormais toute prête ; la force, à laquelle il ne manquait que de connaître son pouvoir pour l'exercer, entre aussitôt en jeu, en effectuant le mouvement. « Dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort avec la résistance, elle est cause pour elle-même, et, relativement à l'effet qu'elle produit librement, elle est moi (1). »

II.

Il ne faut pas chercher dans les pages précédentes autre chose qu'une déduction hypothétique par laquelle, de son propre aveu, Maine de Biran essaie de deviner et de reconstruire une réalité qui échappe à toute expérience directe. Aussi n'insisterons-nous pas sur ce que les analyses, toujours ingénieuses, de notre philosophe peuvent avoir de factice, ni sur la valeur parfois douteuse des données physiologiques auxquelles il recourt. Il est impossible, du moins, de n'y pas trouver la confirmation de nos critiques antérieures qui ressortent des efforts inutiles de Maine de Biran pour venir à bout des difficultés qu'il

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 231.

s'est créées à lui-même en rejetant la vie sensitive hors du moi. Comment comprendre, en effet, que la seule présence, ou, si l'on veut, la proximité de mouvements semblables aux mouvements volontaires par leurs conditions physiologiques, mais d'ailleurs sans relation directe et présente avec notre faculté motrice, suffise à donner à la force encore endormie le sentiment de sa réalité et de son pouvoir ? Comment admettre, d'autre part, que des circonstances purement extérieures aient sur le développement de la conscience et de l'activité cette influence indispensable et décisive ? L'explication est à la fois insuffisante et dangereuse : subordonner ainsi les manifestations de la cause à des conditions qui lui sont étrangères et ne dépendent pas d'elle, c'est compromettre la spontanéité de son action et donner des armes à la théorie tant combattue par Maine de Biran, qui, en faisant dériver la conscience de la sensation, semble en chercher le principe hors de nous, dans l'action des objets extérieurs.

D'un autre côté, n'y a-t-il pas contradiction à établir en principe que la connaissance ne peut naître que de l'effort, et à admettre cependant que le mouvement spontané est connu avant d'être voulu ? Maine de Biran a aperçu lui-même la difficulté. « S'il est vrai de dire que l'être pensant ne peut commencer à connaître qu'autant qu'il commence à agir et à vou-

loir, il n'est pas moins vrai qu'on ne peut vouloir expressément ce qu'on ne connaît en aucune manière (1). » Les deux conditions se supposent l'une l'autre et ne peuvent se réaliser que l'une par l'autre. Mais, suivant notre philosophe, leur simultanéité même rend possible ce qu'on est tenté de prendre, au premier abord, pour un cercle vicieux. Dans cette genèse obscure de la conscience et de la volonté, il n'y a encore, à proprement parler, ni avant ni après, ni antécédent ni conséquent ; l'idée du temps, supposant comme condition nécessaire la continuité de l'effort, ne peut naître avec la volonté. Ainsi, ce qui nous paraît aujourd'hui distinct et successif est, dans la réalité, un et simultané ; ni la connaissance ne précède l'effort, ni l'effort ne précède la connaissance ; les deux faits se confondent en un fait unique, où la pensée et l'action s'identifient. On peut dire, en un mot, en retournant l'énoncé de la difficulté, que l'âme tout à la fois agit parce qu'elle connaît et connaît parce qu'elle agit.

La réponse est ingénieuse et profonde ; elle nous avertit avec raison de ne pas chercher, dans la spontanéité à demi obscure des débuts de la conscience, cette appréciation exacte du temps que la réflexion, aidée d'une longue expérience, peut seule nous

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 226.

donner. Il est vrai, d'ailleurs, que sentir son pouvoir, c'est déjà tendre à l'exercer, se porter à l'action, sinon agir. Mais il ne s'agit pas seulement, dans la théorie de Maine de Biran, de la connaissance du pouvoir immédiat du moi; il s'agit de la connaissance des mouvements qui, selon l'hypothèse, ne sont pas produits par lui. Ne faut-il pas, pour écarter cette dernière et fondamentale objection, rendre les mouvements spontanés à leur véritable cause, et voir en eux les modes d'une activité déjà consciente, qui n'a plus qu'un pas à faire pour atteindre à la réflexion? Ici, encore, un changement d'interprétation suffit pour faire disparaître les difficultés et pour dégager les vérités compromises. Tout ne sera pas, sans doute, expliqué après cela ; il restera toujours des obscurités dans cette lente croissance du principe de la pensée, qui accompagne et paraît suivre dans ses progrès le développement de l'organisme. Mais l'analyse aura été, du moins, aussi loin qu'elle peut atteindre, et la transition du spontané au volontaire, qui bien plutôt que la transition de l'inconscient au conscient est l'objet réel des recherches de Maine de Biran, ne sera pas seulement présentée avec fidélité, mais étudiée dans ses détails les plus importants, avec une rare pénétration. La théorie des mouvements spontanés contient, à ce point de vue, une précieuse vérité d'observation. Pour que la volonté acquière le senti-

ment de son pouvoir sur les mouvements du corps, comme sur tous les actes auxquels elle peut s'appliquer, il faut, en effet, que l'activité qui se déployait sous la pression du penchant ou du besoin parvienne à s'isoler, au moins en partie, de cet antécédent dans lequel elle s'absorbait d'abord. Il y a là comme une impulsion donnée, qui prolonge le mouvement quand le moteur a cessé d'agir. La disponibilité des actes s'annonce par leur tendance à se répéter d'eux-mêmes, par je ne sais quelle facilité de jeu, qui trahit la disposition des ressorts de l'activité à se laisser diriger. La connaissance de plus en plus distincte de nos moyens d'action porte ainsi avec elle une sorte d'invitation à les mettre en œuvre : c'est de cet attrait vers une direction nouvelle et indépendante de l'activité, d'abord engagée dans la fatalité des réactions instinctives, que naît la liberté.

Ce réel pressentiment du pouvoir, condition nécessaire de l'exercice de la volonté, n'implique pas toutefois, nous l'avons déjà vu (1), que l'âme n'ait qu'à commander pour être obéie. Précisément parce que, dans l'acte volontaire, l'activité antérieurement déployée est détournée de son cours spontané et dirigée vers un but nouveau, la détermination rencontre nécessairement une résistance, et, pour se réaliser, ap-

(1) V. 1re partie de cet *Essai*, p. 93 *et seq.*

pelle un effort. Mais il faut bien s'entendre sur la véritable nature de cet effort et de cette résistance. Le mot d'effort rappelle naturellement à notre esprit l'idée d'une tension pénible; nous voyons en lui l'acte d'une énergie qui se concentre et se dépense pour triompher d'un obstacle contre lequel elle s'est d'abord heurtée sans résultat. Il est donc synonyme de lutte, de fatigue, de tendance arrêtée ou contrariée. Nous comprenons qu'en le prenant dans cette acception on ait pu dire : « L'effort suppose obstacle, limitation, et se ramène au désir; ce qui le constitue, c'est la limite de l'être, c'est le non-être (1). » Mais il y a lieu, semble-t-il, de distinguer deux sortes d'efforts très réellements différents, quoiqu'ils se produisent presque toujours simultanément et tendent à se confondre, même sous le regard du philosophe.

Considéré à son titre de fait purement sensible, comme le déplacement d'une masse matérielle dans l'espace, le mouvement suppose certains antécédents phénoméniques; il est lié à la présence de causes physiques assignables. Il ne peut pas être, dans notre corps, soustrait aux lois générales qui règlent tout mouvement en dehors de nous. Non-seulement donc il faut une disposition spéciale des pièces de l'organisme, qui est comme la condition statique du mouve-

(1) V. Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. II, p. 531.

ment, mais il y a un rapport fixe entre la quantité de mouvement possible et l'état des différents tissus organiques. On peut, en restant dans les limites de l'observation stricte, comparer l'animal vivant à une machine à vapeur et dire : « Ce que le charbon en combustion est à la machine, la nourriture et l'air aspiré le sont à l'organisme vivant [1]. » Quand, par exemple, nous avons marché pendant longtemps sans prendre d'aliments, la réaction organique entre l'état des tissus et la quantité de mouvement possible se trouvant altérée, le mouvement devient pénible et peut finir par être, comme on dit, matériellement impossible. La volonté a beau s'exercer en pareil cas, elle ne parvient pas plus à déterminer le mouvement dans le corps épuisé que dans un membre paralysé.

Il y a donc, dans la production de tout mouvement [illegible]

[illegible]

tinuité particulières, cette sensation, plus ou moins pénible, devient comme la caractéristique générale de l'effort. Mais il faut bien comprendre qu'elle est le résultat du mouvement volontaire et non sa cause, et qu'elle diffère du tout au tout du véritable effort de la volonté. Les termes employés par certains philosophes contribuent à entretenir sur ce point une confusion d'idées qu'il importe de dissiper. On parle de force, d'énergie nerveuse; on attribue le mouvement à l'activité de cette force, à la dépense de cette énergie, et tel est l'empire du sentiment interne d'activité associé à ces expressions, que ceux mêmes qui prétendent ne voir partout que des causes physiques, de simples antécédents, se laissent aller à prêter à cette force, à cette énergie, un véritable caractère d'efficience. Ce n'est que par cette espèce de déplacement de la causalité qu'on finit par faire de l'effort un phénomène purement physiologique, tantôt inconscient, tantôt conscient, et par réduire l'acte de la volonté à la conscience accidentelle de ce phénomène (1).

Mais l'analyse proteste contre cette interversion des termes de la relation causale; il y a, dans le mouvement volontaire, cette circonstance capitale qu'on ne peut omettre sans dénaturer entièrement le fait, c'est que la dépense d'énergie nerveuse dont on parle n'a

(1) V. Bain, *The emotions and the will*, p. 436, 437.

lieu que parce que nous la voulons. Elle ne se fait même pas spontanément par cela seul que nous sommes déterminés à agir. La détermination est comme un ordre donné; mais cet ordre n'a pas la vertu du *fiat* divin, qui est à la fois parole et création (1). Il ne s'effectue pas tout seul; il faut une participation expresse de notre énergie personnelle pour donner à l'organisme la première impulsion d'où dépend tout le reste. C'est là précisément ce qui constitue l'effort véritable de la volonté, transition nécessaire de la détermination à l'action, nœud de l'idée et du mouvement, du moral et du physique. Cet effort implique lui aussi une résistance; mais c'est une résistance qu'on ne peut assimiler à celle qu'oppose au mouvement de nos membres un obstacle extérieur, à celle même qui résulte, dans certains cas, de l'épuisement du fluide nerveux, devenu impuissant à déterminer la contraction des muscles. Elle tient uniquequement à l'existence des dispositions naturelles ou acquises d'une activité qu'il s'agit de plier à un emploi nouveau. Aussi est-elle plus passive qu'active; elle ne contredit pas la conscience du pouvoir; elle n'en implique pas même la limitation ; elle sert plutôt à la mettre en relief; elle contient à l'avance l'aveu de son impuissance ; elle n'est sentie que

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 448.

comme devant être surmontée. C'est ce qui fait que l'effort volontaire, au contraire de l'effort physique, peut être indéfiniment renouvelé, sans causer par lui-même ni peine ni fatigue. Leur différence n'éclate même jamais mieux que dans les occasions où l'énergie physique appauvrie rend le *nisus animal* de plus en plus pénible et difficile, tandis que la pression de la volonté sur les ressorts organiques s'exerce toujours avec la même facilité (1).

Ainsi conçu, on le voit, l'effort n'a rien de commun avec le désir, l'aspiration non satisfaite de l'âme ; il n'a du non-être que ce qui est inséparable de toute réalité finie ; on peut dire, sans exagération et sans malentendu, que son essence est l'être, puisqu'il est le pouvoir qui s'affirme en s'effectuant, et trouve dans la résistance non une limite, une négation, mais un terme nécessaire d'application et de déploiement. Que l'effort ne soit pas toute l'activité, nous l'avons déjà démontré ; qu'il soit possible de concevoir une forme d'activité supérieure, manifestant avec un plus libre essor une plus grande plénitude d'être et de puissance, nous l'admettrons volon-

(1) Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que les précédentes analyses contiennent à la fois l'explication et la réfutation de la théorie de M. Mill sur l'origine de l'idée de force. L'effort dont il parle n'est que l'effort physique, ou, plus exactement, la sensation de dépense et de fatigue qui s'attache à cet effort ; c'est, si l'on peut unir des termes aussi opposés, l'effort sans la causalité.

tiers; mais il n'en est pas moins vrai que, dans le champ de la connaissance directe et intuitive, il demeure la révélation la plus élevée de la force et de la cause, qui ne prennent qu'en lui pleine connaissance et possession d'elles-mêmes.

Maintenant, Maine de Biran a-t-il clairement aperçu dès l'origine, a-t-il constamment maintenu la distinction que nous venons d'établir? On ne saurait l'affirmer d'une manière absolue. Sa constitution délicate et nerveuse à l'excès lui faisait, sans doute, ressentir avec une vivacité particulière la fatigue du mouvement; toute dépense d'activité amenait chez lui, plus que chez la plupart des autres hommes, le sentiment d'une lutte, d'un conflit contre l'organisme rebelle ou affaibli. Il n'est donc pas étonnant que l'idée de l'effort se soit compliquée pour lui de cette sensation de fatigue plus ou moins douloureuse, qu'on pourrait appeler la sensation de l'effort, et qui provient de la dépense vitale effectuée.

Dans les *Nouveaux essais d'anthropologie*, cependant, il se montre frappé du rôle que jouent nécessairement, dans la production du mouvement, « les conditions organiques indépendantes par leur nature de la volonté ou du moi (1). » Répondant à une objection de Hume, qu'il avait plutôt mentionnée que réfutée

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 476.

jusque-là : « Supposez, dit-il, qu'au moment où je veux lever mon bras, il soit frappé de paralysie ; le vouloir et l'effort auront lieu, mais sans résultat organique, par défaut des moyens naturels de communication. Au sentiment de la cause se joindra alors une sorte de mode privatif, ou le sentiment du manque de l'effet accoutumé. De là nous pouvons conclure que c'est par l'habitude, et non point par nature (ou par l'idée innée qu'a l'âme de son union avec le corps), que le mouvement corporel musculaire devient l'objet immédiat du vouloir de l'âme, ce vouloir ne pouvant avoir primitivement d'autre objet immédiat que l'effort même déployé sur le centre organique d'où partent les premières déterminations motrices (1). » Ce vouloir n'est-il pas manifestement l'effort exclusivement psychologique que nous avons décrit plus haut ? Notre philosophe ajoute, à la page suivante, que « l'âme ne commence à se manifester à elle-même intérieurement que lorsque le centre organique, d'abord instrument de la sensibilité, passe sous la direction de la force libre, qui est l'essence de notre être. » N'est-ce pas dire, sous une autre forme, que l'acte de la volonté consiste essentiellement à s'emparer d'une activité préexistante pour la tourner vers une fin nouvelle ?

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 476.

III.

Après tout, on le voit, la modification que nous avons cherché à introduire, comme un développement et un commentaire des dernières indications de Maine de Biran, ne porte que sur le *comment* de la réalisation physique du mouvement. L'affirmation intérieure par laquelle nous nous attribuons la production du mouvement n'est ni contredite ni restreinte ; elle est seulement dégagée d'un élément étranger qui risquait d'en altérer le véritable sens. La discussion des objections sceptiques de Hume n'en sera, ce semble, que plus facile, et les arguments que leur a opposés Maine de Biran n'en paraîtront que plus concluants.

L'argumentation de Hume consiste à opposer à ce que nous donne la conscience, dans le fait du mouvement volontaire, ce qu'elle devrait nous donner, suivant lui, si la cause agissante se découvrait réellement à nos regards ; en d'autres termes, à se faire de la causalité un idéal irréalisable, et à triompher, au nom d'une logique factice, de la réalité du fait. Or, les difficultés que Hume se croit ainsi en droit de soulever tiennent surtout, semble-t-il, à ce qu'il

affecte de considérer la volonté comme une force motrice, agissant sans conditions, et le mouvement comme un effet qui doit dépendre uniquement et exclusivement de cette force, être contenu tout entier dans le pouvoir dont elle dispose, comme une conséquence dans un principe (1). Mais si ces exigences ne peuvent recevoir satisfaction, c'est précisément parce que le mouvement, se produisant dans l'organisme, suppose des conditions inhérentes à cet organisme, et, par conséquent, indépendantes du moi quant à leur existence même. Donc, plus on déterminera exactement la part des organes dans la production du mouvement, plus on précisera le rôle de la volonté, et plus on démontrera avec autorité que Hume se méprend sur les véritables conditions du fait qu'il examine, et demande, sans aucune apparence de raison, l'impossible et le contradictoire.

Examinons, à ce point de vue, les objections de Hume et les réponses de Maine de Biran, en concentrant la discussion sur les points essentiels qu'elle comporte.

1° Si le pouvoir de la volonté nous était connu en lui-

(1) C'est ce que semble prouver en particulier cette phrase étrange : « Si nous avions le pouvoir, par un secret désir, d'éloigner les montagnes ou de pousser les planètes dans leur orbite, cette autorité ne serait pas plus extraordinaire, pas plus inconcevable, que notre pouvoir de remuer le corps. »

même, dit Hume, il faudrait que l'effet pût être aperçu dans l'énergie de sa cause, prévu avant d'avoir été réalisé. Si une telle prévision consiste à déterminer avant toute expérience l'existence et la nature de l'effet, à la déduire *à priori* de la connaissance de la cause, Hume demande évidemment ce dont la possibilité même est inconcevable. La cause ne peut se connaître qu'à condition d'agir, et elle ne peut agir sans produire un effet déterminé. Demander qu'elle se connaisse elle-même et son effet avant tout exercice de son activité, c'est demander qu'elle se connaisse dans l'absolu, dans un état non pas seulement antérieur, mais supérieur à toute expérience possible. D'autre part, cependant, l'action volontaire supposant la conscience du pouvoir à exercer, une certaine prévision de l'effet à produire entre bien comme condition nécessaire dans les antécédents de la volition, et l'on peut dire que la première volition n'échappe pas plus à cette nécessité que la dernière; c'est la part de vérité aperçue par Hume, mais exagérée et dénaturée par lui. Y a-t-il donc ici contradiction entre le possible et le nécessaire? Maine de Biran nous semble avoir trouvé la vraie et l'unique solution de la difficulté : la volonté ne tire pas d'elle-même la prévision de son effet avant même d'avoir commencé à agir; mais quand le phénomène destiné à devenir son effet se produit spontanément devant la cons-

cience déjà en éveil, elle est avertie de son affinité avec lui et se sent comme excitée à exercer sur lui son pouvoir. C'est ainsi le pouvoir qui se révèle à propos de l'effet plutôt que l'effet à propos du pouvoir ; mais si, en tant que phénomène, l'effet est antérieur au sentiment du pouvoir, en tant qu'effet, il est contemporain de ce sentiment, et il est ainsi réellement connu avant d'avoir été réalisé. Il y a là, Maine de Biran a toute raison de le maintenir, un cas de prévoyance unique et qui, sans faire sortir le rapport de la volition au mouvement de l'ordre des rapports constatés par l'expérience, le place cependant au-dessus de ces simples relations de phénomène à phénomène, qu'érige en lois la fréquente reproduction des faits dans le même ordre. Le sentiment du pouvoir volontaire n'est pas dû à une généralisation, à une induction fondée sur des données purement phénoménales, et, comme le dit Maine de Biran, le nombre des répétitions de l'effort moteur n'ajoute rien à la croyance d'une liaison réelle et infaillible de la cause à l'effet (1), argument important, quoique trop souvent oublié peut-être, pour prouver qu'il y a dans un tel fait manifestation d'un réel pouvoir, qui ne se conclut pas de l'expérience, mais implique, au contraire, une continuelle anticipation de l'avenir.

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 227.

2° Si le pouvoir causal de la volonté nous était réellement connu, dit encore Hume, il faudrait que nous pussions découvrir le lien de ce pouvoir avec son effet, savoir comment il se fait que tel effet résulte de l'action de ce pouvoir, quels sont les moyens par l'intermédiaire desquels il se réalise. Il y a là, en réalité, deux arguments distincts fondés, l'un sur notre impuissance à pénétrer les lois de l'union des substances, l'autre sur notre ignorance naturelle des conditions organiques du mouvement.

Le premier argument n'a pas été inventé par Hume; c'est le vieil argument cartésien tiré de l'impossibilité d'expliquer l'action de l'âme sur le corps : ici, Malebranche a devancé Hume; les adversaires et les partisans de la métaphysique semblent être d'accord. Mais la position prise par Maine de Biran lui suggérait une réponse péremptoire : la difficulté soulevée tient, en effet, uniquement à ce qu'on commence par poser l'âme et le corps comme distincts l'un de l'autre, comme s'ils pouvaient, en effet, être connus primitivement dans cet état de distinction, d'abstraction réciproque. Mais, si une telle connaissance est impossible, si le fait primitif par lequel commence la vie de conscience est précisément cet effort moteur qui implique la relation du moi et de l'organisme en même temps que leur distinction, l'argument de Hume et de Malebranche tombe de lui-même. Il n'est que le ré-

sultat d'une fausse méthode qui consiste à opposer, dans un état d'abstraction hypothétique, les termes qui nous sont donnés d'abord dans leur union concrète. Cette réponse est, il est vrai, étroitement liée à la théorie du fait primitif et subordonnée à la vérité du point de vue particulier de notre philosophe. Il s'en dégage pourtant une vérité générale, que l'on sera sans doute plus disposé aujourd'hui que jamais à accepter ; c'est qu'à son titre même de fait, le sentiment de la causalité est au-dessus des objections qui ne s'appuient que sur des principes *à priori*, et que ce n'est pas au nom d'une théorie métaphysique sur la nature de l'âme et du corps qu'on peut être admis à le contester. N'insistons pas d'ailleurs ; ce n'est pas de ce côté que les difficultés sont à craindre dans notre temps.

Le second argument est, au contraire, celui qui a été le plus fréquemment reproduit, et qui semble avoir conservé, aujourd'hui encore, le plus d'autorité, malgré la réfutation de Maine de Biran. Hamilton, Stuart Mill, M. Taine et d'autres encore, l'opposent avec la même confiance que Hume aux partisans de la causalité. Que signifie-t-il cependant ? Que le moi, pour avoir la réelle disposition des mouvements de certains organes, devrait avoir présent comme le plan inné de toutes les parties de l'organisme qui entrent en jeu dans la production de ces mouvements ? Mais ne voit-on pas que c'est demander à la conscience ce

qui est nécessairement hors de son domaine? Le mécanisme intérieur du mouvement ne peut être perçu ou représenté à l'imagination qu'à l'aide des sens externes ; il est extérieur au moi ; comment le dehors pourrait-il être connu par une faculté essentiellement interne et tournée vers le dedans? Autant vaudrait, à l'inverse, demander aux sens la connaissance des émotions, des pensées du moi lui-même. Dira-t-on que la production volontaire du mouvement suppose du moins la connaissance de l'existence du corps et de l'organe mû par la volonté? Cela est vrai ; mais ce ne sont pas les sens qui me révèlent cette existence; Maine de Biran l'a bien vu, et les analyses précédentes l'ont, ce semble, suffisamment établi : c'est un sentiment intérieur et direct, œuvre de la conscience, que la connaissance objective des organes peut compléter et préciser, mais qui devance cette connaissance et peut se passer d'elle. Supposez un homme dont tous les sens soient fermés, mais qui reste capable d'éprouver la sensation attachée à la contraction ou à l'extension des muscles. Toute connaissance des ressorts organiques du mouvement, tout soupçon de leur disposition et de leur forme lui sera impossible; en aura-t-il moins pourtant, dans la sensation de résistance inséparablement liée à la sensation musculaire, la révélation du terme matériel sur lequel pourra s'exercer son action? Maine de Biran a

donc toute raison de dire : « Que fait la connaissance ou la représentation des instruments ou de la manière dont une opération s'exécute, au fait du sentiment intime ou à la conscience de l'opération elle-même ? Ce sont deux choses tout à fait hétérogènes. Assurément une sensation ou une aperception interne ne peut donner aucune lumière sur les organes extérieurs qui sont censés concourir à la produire ; mais la représentation de ces moyens pourrait-elle mieux à son tour éclaircir des faits qui sont uniquement du ressort de la perception interne (1) ? » Elle le pourrait si peu que, comme notre philosophe l'a montré, elle rendrait ces faits impossibles, ou en altérerait complétement les conditions. Admettons un instant que les exigences de Hume se trouvent satisfaites, et « que l'âme soit dans le corps comme un pilote dans un vaisseau dont il connaît toutes les parties et le mécanisme (2) ; » l'objet de notre activité changerait : uniquement occupé à lancer le long des filets nerveux les courants chargés de produire la contraction des muscles, je ne pourrais plus apercevoir, comme l'effet propre et immédiat de mon effort, et saisir par la conscience, que cette impulsion communiquée aux nerfs. Le mouvement ne me serait plus connu par la

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 280.
(2) *Œuvres inédites*, t. III, p. 451.

révélation subjective de la sensation musculaire ; c'est la vue, le toucher, qui m'avertiraient de sa production ; je pourrais sans doute arriver, par des expériences répétées, à saisir le lien qui le rattache à mon action directe sur les nerfs, et modifier cette action de manière à produire à mon gré tel ou tel mouvement particulier ; mais il n'en demeurerait pas moins, suivant les termes de notre philosophe, vraiment extérieur ; nous en jugerions comme des mouvements d'un autre homme (1).

C'est là, semble-t-il, une réponse anticipée à la nouvelle objection d'Hamilton (2). Suivant ce dernier,

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 451.

(2) Nous avons pensé qu'il y aurait quelque intérêt à faire connaître ici, dans son entier, la critique détaillée qu'Hamilton oppose à Maine de Biran. Voici cette critique telle qu'elle se trouve développée dans une des dissertations jointes à l'édition de Reid, p. 863 :

« Il me semble impossible d'admettre avec l'illustre éditeur de Maine de Biran, M. Cousin, que son examen des arguments de Hume ne laisse rien à désirer ni à répliquer. Au contraire, quoique je me défie toujours de moi-même quand je suis en désaccord avec M. Cousin, j'avoue que dans aucun de ses sept assauts contre Hume, Maine de Biran ne me semble s'être attaqué aux objections les plus redoutables du grand sceptique. Les arguments désignés comme le second, le troisième et le septième dans la classification de Biran ne sont pas proposés par Hume comme des arguments véritables ; le quatrième et le cinquième ne forment en réalité qu'un seul raisonnement. Des trois arguments qui restent, le premier et le sixième sont les plus importants ; mais, au sujet du premier, Biran passe sous silence les exemples tirés par Hume des cas de paralysie subite, et pourtant ces exemples sont ceux d'où l'on peut tirer les plus sérieuses objections contre sa doctrine de la conscience de la force. Dans un autre ouvrage, il considère, il est vrai, incidemment cette objection ; mais il nous renvoie, pour sa réfutation, à sa

Maine de Biran se serait mépris sur le véritable sens de l'argument de Hume, qui, mieux entendu, se ramène à ceci : « La volonté de mouvoir un membre et le mouvement effectif de ce membre, seules données directes fournies par la conscience, ne se suivent pas immédiatement dans l'ordre des faits, mais ils constituent le premier et le dernier terme d'une série de causes et d'effets que la conscience n'atteint pas tout entière ; ils ne peuvent donc être connus dans la relation de cause à effet, ni immédiatement, puisqu'ils sont réellement séparés, ni médiatement, puisque

discussion des arguments de Hume, discussion qui ne contient pourtant aucune réfutation de cette espèce ; on ne voit pas même qu'il y relève l'objection en question. S'agit-il de l'argument tiré de l'inconscience où nous devons être de la perte du pouvoir moteur avant toute tentative de l'exercer, comme dans le cas d'une paralysie survenue pendant le sommeil, il me semble qu'on ne peut y répondre qu'en admettant que nous n'avons jamais conscience de la force hors de son exercice et en puissance, mais seulement de la force en acte et en exercice. (Le terme malheureux de pouvoir employé par Locke et par Hume est ici équivalent à ceux de force, de *vis activa*, et non à celui de puissance pure opposée à l'acte.) Dans ce cas, nous ne pouvons évidemment avoir conscience de l'absence de notre force avant d'avoir fait effort pour l'exercer. Quant au sixième argument, il n'est pas compris dans le sens où Hume, malgré son défaut ordinaire de précision, l'entendait certainement ; il peut se ramener à ceci : la volition de mouvoir un membre et le mouvement de ce membre forment le premier et le dernier anneau d'une série qui contient plus de deux termes, et ils ne peuvent par conséquent être, l'un par rapport à l'autre, dans la relation immédiate de cause à effet. Cette relation, il est vrai, peut être établie médiatement ; mais alors, s'ils apparaissent dans la conscience unis par un rapport médiat, la condition nécessaire de cette connaissance, c'est que la série intermédiaire de causes et d'effets, interposée entre les deux termes et

le lien qui les unit ne tombe pas sous le regard intérieur. » Au fond, il n'y a rien de nouveau dans cette objection que l'interprétation différente du mot « *moyen,* » pris ici dans le sens d'intermédiaire, là dans le sens de condition. L'erreur d'Hamilton est la même que celle de Hume ; il ne comprend pas que le rapprochement ou l'éloignement réel et objectif des termes n'importe pas ici, que tout dépend du rapprochement subjectif opéré dans la conscience entre l'acte de la volonté et la sensation musculaire. La physiologie peut chaque jour, par ses découvertes, multi-

par laquelle le mouvement final du membre est censé dépendre médiatement de la volition de mouvoir, soit connu immédiatement par la conscience. Or, cette série intermédiaire de faits est, de l'aveu de tous, inconnue à la conscience, particulièrement comme série de causes et d'effets. Il en résulte, *à fortiori*, que la dépendance du premier et du dernier terme de la série doit être elle-même complétement ignorée. En d'autres termes, nous n'avons pas conscience que notre volition de mouvoir soit la cause efficace même de la production du phénomène qui la suit immédiatement, c'est-à-dire de la transmission de l'influence nerveuse du cerveau au muscle, puisque ce phénomène est lui-même ignoré de la conscience; donc, encore moins pouvons-nous avoir la conscience que cette volition soit la cause efficace qui détermine médiatement la production du dernier terme de la série, le mouvement de la jambe. C'est là, certainement, l'argument tel que Hume l'entendait, et lorsqu'il s'agit de réfuter la doctrine qui, dans nos mouvements volontaires tout au moins, prétend trouver la connaissance d'un lien causal entre la volition comme cause et le mouvement comme effet, il me paraît irréfutable. Mais, tel qu'il est présenté et facilement réfuté par Biran, il se réduit à ceci : Parce que nous ne savons pas comment nous mouvons nos membres, nous ne pouvons pas avoir conscience de notre sentiment d'exercer une force motrice; mais un tel sentiment de force, d'action, d'énergie, n'est nulle part contesté par Hume. »

plier le nombre des éléments qui interviennent dans la production du mouvement volontaire, sans que ces deux termes essentiels se trouvent pour cela plus réellement éloignés l'un de l'autre. Et l'on ne peut pas dire que nous sommes dupes d'une illusion et que la conscience nous trompe en nous dissimulant de réels et nécessaires intermédiaires. Pour que l'acte de la volonté soit à juste titre réputé cause du mouvement, il suffit que l'impulsion donnée par la volonté soit, comme il est impossible d'en douter, le principe de toute la série des faits physiologiques qui aboutissent à la production du mouvement. Ces faits sont, dans l'état normal des organes, tellement liés les uns aux autres, qu'ils forment un ensemble indistinct et indivisible. L'abstraction scientifique peut les analyser, les isoler les uns des autres; mais, dans la réalité, le premier étant donné, ils le sont tous par là même. Ce qui semble séparer la volition et le mouvement est ainsi ce qui les unit. Le jeu des ressorts organiques, qui aboutit primitivement à la production du mouvement spontané, n'est pas révélé objectivement à la conscience, ce qui est impossible; mais il se traduit subjectivement sous forme d'une possibilité susceptible de se réaliser sous la pression du désir d'abord, de la volonté ensuite. Le sentiment de cette possibilité passive, après avoir été la condition du sentiment de puissance active avec lequel surgit la

volonté, en demeure le soutien et l'explication.

Alléguera-t-on que l'éloignement de la volition et du mouvement est non-seulement attestée mais mesurée par l'intervalle qui s'écoule entre l'impulsion communiquée au cerveau et la réalisation du mouvement dû à la contraction ou à l'extension des muscles? Mais qui ne voit que cet intervalle dépend uniquement de la structure de l'organisme, de la distance même qui existe entre le cerveau et les muscles? Il ne sépare donc pas le mouvement de la volition; il ne sépare que le commencement et la fin du mouvement lui-même. Quant à l'effort et à l'action organique, ils sont strictement simultanés, et cette simultanéité résulte de l'unité même à laquelle se ramènent les deux formes de l'acte volontaire; « il n'y a pas là, en effet, suivant les expressions de Maine de Biran, deux faits, deux modes spécifiquement différents, en connexion accidentelle, mais un seul fait, un seul et même mode actif et relatif par sa nature, de telle sorte qu'on ne peut isoler l'un de ces deux éléments constitutifs sans l'anéantir (1). »

Il nous est donc permis de conclure qu'aucun des arguments soulevés par Hume et ses continuateurs n'infirme réellement le témoignage de la conscience touchant notre intuition de la causalité. Ces argu-

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 374.

ments ne se fondent d'ailleurs que sur les caractères propres au mouvement qui, par lui-même, est extérieur au moi et rentre dans le cercle des phénomènes de l'univers matériel. Ils n'ont plus la même raison d'être si nous nous élevons à cette forme supérieure de la causalité où le moi, au lieu d'agir sur un terme extérieur, agit sur lui-même, et, par un effort purement interne, dirige le cours de ses idées ou de ses sentiments. Ainsi, une foule confuse d'objets sollicite sans cesse mes sens; mais je puis m'arrêter à mon gré sur un seul, le considérer à part en le détachant de l'ensemble dont il fait partie; je puis même, dans cet objet déjà abstrait, m'attacher à une seule qualité que j'isole des autres. Or, il en est de cette abstraction comme du mouvement; elle ne se fait pas d'elle-même; elle ne se réalise qu'autant que le moi intervient directement, et, par une action effective et continue, maintient sous son regard l'idée dont il s'est emparé, en luttant contre les autres idées qui sans cesse l'assaillent et tentent de le distraire et de l'entraîner s'il se relâche. Assurément, j'ai au plus haut point, dans un tel fait, le sentiment d'un pouvoir exercé par moi-même, et je ne puis comprendre qu'on me conteste la disposition d'une activité qui ne se soutient que par mon effort même.

On pourrait, il est vrai, soutenir qu'en pareil cas le concours des organes, pour être plus voilé au re-

gard de la conscience, n'en est pas moins réel. C'est ce que semble attester la sensation de fatigue cérébrale qui est la conséquence de tout travail intellectuel prolongé, et qui suit même parfois une lutte purement morale. C'est évidemment ce qu'admettait Maine de Biran quand il écrivait dans ses *Essais d'anthropologie :* « Dans notre humanité, rien n'est senti, perçu ou conçu par le sujet pensant que sous la condition de la vie organique, et, par suite, sous celle des instruments nombreux, des fonctions compliquées qui concourent à la former (1). » Mais cela revient à reconnaître que certains faits psychologiques déterminés ont pour antécédents nécessaires, dans notre existence présente, des phénomènes physiologiques également déterminés; ce qui n'est contesté par personne. Toute la question est de savoir précisément si l'antécédent peut être ici pris pour la cause, malgré l'affirmation contraire de la conscience, malgré l'impossibilité reconnue d'expliquer d'aucune manière la transformation du mouvement en pensée.

Le vice général des arguments dirigés contre notre intuition de la causalité est au fond toujours le même.

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 328.

C'est là, pour le dire en passant, ce qui nous semble expliquer que Maine de Biran n'ait jamais fait de ces manifestations supérieures de notre activité une étude approfondie ; il regardait l'effort moteur avec ses deux termes comme le type de tout effort possible dans notre existence présente.

J'ai conscience que si mon bras se meut, que si mon attention se fixe sur un objet, c'est parce que je le veux. — Oui, réplique-t-on ; mais si certains phénomènes physiologiques, antécédents nécessaires du mouvement ou de la pensée, ne se produisaient pas, votre bras ne pourrait se remuer, votre attention serait impuissante à se fixer ; donc, ce n'est pas votre volonté qui est la cause réelle de ces deux faits. — A mon tour, je demande ce qui autorise cette conclusion; si les phénomènes physiologiques objectés ne sont considérés que comme de purs antécédents de l'action voulue, en quoi font-ils obstacle à l'exercice d'une causalité dont ils dépendent eux-mêmes ? Si l'on admet qu'ils sont plus que de simples antécédents, de quel droit leur accorde-t-on, au prix d'une double violence faite à la conscience, l'action causale qu'on refuse à la volonté ? De toute façon, d'ailleurs, ou bien on tourne dans ce cercle vicieux qui consiste à opposer au sentiment contesté de la causalité l'idée d'une prétendue causalité idéale, qui n'est évidemment intelligible que par ce sentiment lui-même; ou bien il faut avouer qu'on attaque le connu au nom de l'inconnu, ce qui est, on en conviendra, une étrange manière de raisonner.

La discussion pourrait s'arrêter là ; les objections contre le sentiment de la causalité une fois écartées, on voit tomber d'elle-même toute tentative pour assi-

miler à un simple rapport de succession le rapport aperçu par la conscience entre la volition et ses effets. Nous pouvons toutefois trouver comme la contre-épreuve de notre précédente argumentation dans l'examen des conséquences qu'entraînerait la doctrine sceptique. C'est, en effet, le défaut de cette doctrine de prouver plus qu'il ne faut, c'est-à-dire, en réalité, de prouver contre elle-même.

Supposez-la vraie un moment, il en résulte d'abord que l'esprit ne trouve rien de plus dans les successions constantes qu'il attribue à sa volonté que dans celles qu'il ne lui attribue pas ; toute distinction entre ces séries différentes de faits devient donc impossible ; peu importerait, dans cette hypothèse, que l'ordre de la volonté une fois donné, mon bras fût mû par moi-même ou par un autre ; la conscience n'aurait aucun moyen de discerner entre les deux mouvements ainsi produits ; ou, plutôt, tout mouvement comme tout acte voulu devrait nous apparaître avec le même caractère que ces événements qui, parfois, viennent à point nommé, sous l'action d'influences étrangères, concorder avec nos désirs. Mais l'attente d'un fait qui ne dépend pas de moi, quelque probable que sa constante répétition puisse le rendre, peut-elle se confondre avec le sentiment de la puissance qui se porte à l'acte et réalise son effet ? Y a-t-il, dans ce dernier cas, rien qui ressemble à une attente, quelque

forte que soit la prévision sur laquelle elle se fonde ? Je sais par expérience que si je pose ma main sur une plaque de marbre, j'éprouverai une sensation de froid ; par suite, quand ma main s'approche du marbre, je m'attends à ressentir cette impression : peut-on sérieusement admettre qu'entre l'effort et l'acte qui jaillit sous sa pression il n'y ait pas un lien plus étroit ? Au lieu d'une brusque transition entre deux faits différents, dont l'un surgit dès que l'autre est réalisé, n'ai-je pas ici le sentiment d'une progression réelle du virtuel à l'effectif, progression dont les phases peuvent parfois coïncider en un seul instant, mais ne cessent pas pour cela d'être au moins entrevues dans l'esprit ? Plus on insiste sur ce parallèle, où devraient triompher les adversaires de la causalité, plus ressort le contraste des faits qu'ils prétendent assimiler.

D'autre part, de l'aveu des philosophes les plus attachés à l'expérience, sans l'opposition de l'activité et de la passivité, il n'y a plus de base possible à cette distinction du moi et du non-moi, sur laquelle se fonde toute notre vie psychologique. Mais comment cette opposition pourrait-elle subsister en l'absence du sentiment de la causalité ? On comprend difficilement que des philosophes puissent, en repoussant l'un,. chercher à conserver quelque ombre de l'autre ; l'opposition du mouvement et de la sensation

passive [1], par laquelle on cherche à remplacer et à extérioriser, en quelque sorte, cette antithèse intime, n'a en réalité de valeur que par elle ; supprimez-la, en effet, et le mouvement, ne nous étant plus révélé que par la sensation musculaire et les perceptions des sens, se résout dans le terme auquel on prétend l'opposer. On n'a donc plus affaire qu'à des séries d'états successifs, unis par des rapports identiques, et bannissant par là même toute idée d'une diversité quelconque. Dira-t-on que la distinction entre ce que je fais et ce que je subis s'explique par la présence dans un cas, l'absence dans l'autre, d'une volition antécédente ou concomitante ? Mais si cette volition est sans action réelle sur le fait produit, en quoi sa présence ou son absence pourrait-elle modifier sa nature ? Considérés à l'état de choses réalisées, le passif et l'actif se valent ; pour qu'on puisse établir quelque différence entre eux, il faut, comme on l'a ingénieusement prouvé [2], de ce que je fais remonter à ce que je suis, saisir l'acte dans la puissance, et ce qui n'est pas encore dans ce qui est.

Enfin, quand ces difficultés pourraient être levées, il resterait toujours à expliquer ce fait que le mot de causalité a pour notre esprit un sens particulier, dis-

(1) V. M. Bain, *The emotions and the will*, p. 593.

(2) Voir toute la discussion profonde et neuve de M. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, p. 107 *et seq.*

tinct de celui qu'offrent toutes les expressions soi-disant équivalentes qu'on a prétendu lui substituer. C'est ce que les adversaires de la causalité constatent même en le discutant ; car ils admettent au moins qu'il y a dans ce terme, de plus que dans un autre, le résultat d'une illusion produite par le langage et l'habitude. Cette particularité constante qu'a ma résolution d'être suivie par le déplacement de mon bras, nous l'appelons, dit-on, d'un nom substantif, nous lui attribuons des qualités, nous l'employons dans le discours comme un sujet (1); et voilà un simple rapport transformé en un être, voilà la succession métamorphosée en causalité. Mais ici se place naturellement l'application d'une des pensées les plus profondes de Maine de Biran : D'où vient au langage ce pouvoir singulier de transformation ? D'où vient qu'il y a dans le discours des mots qui sont sujets et des mots qui sont attributs ? Si le langage transforme la succession en causalité, n'est-ce pas précisément parce que le rapport des termes essentiels de toute proposition n'est que la reproduction du rapport primitif et essentiel du moi à ses actes ? Si, de tous les objets réels ou imaginaires, nous sommes portés à faire des sujets d'attributions diverses, n'est-ce pas parce que nous projetons naturellement dans ces objets le type

(1) Taine, *De l'intelligence*, t. Ier, p. 376.

effacé de notre personnalité, et que nous parlons d'eux comme nous parlons d'abord de nous-mêmes, faisant ainsi de chacun d'eux le centre d'une sphère idéale, semblable à celle que se construit notre activité? On ne peut pas, en effet, et les adversaires de la causalité, ennemis de tout *à priori* dans la connaissance, le peuvent moins que personne, admettre que les lois du langage aient une existence absolue et indépendante, sans rapport avec les lois de notre nature pensante; on ne peut poser, sans explication, ces relations constitutives de toute proposition qui donnent aux termes épars du langage la valeur affirmative sans laquelle il n'y a point de signes véritables. La vaine théorie des adversaires de la causalité ne fait donc que nous ramener, par un détour, en face du problème qu'ils s'étaient flattés de résoudre : ces formes du langage, à l'aide desquelles ils prétendent se passer de l'intervention de la causalité, ne sont possibles que par elle.

On ne peut s'empêcher de se demander, en face de ces conclusions, d'où vient que la discussion se prolonge entre les philosophes, sans recevoir de solution définitive, à propos d'une question de fait sur laquelle l'observation seule devrait prononcer. Il faut tenir compte, sans doute, de la nature exceptionnelle de ce fait, dans lequel coïncident l'être et le phénomène; c'est précisément cette exception que l'on conteste;

c'est à réduire l'acte volontaire au rôle de simple phénomène que l'on travaille. Si la tendance des hommes a été d'abord de transporter dans la nature ce qu'ils découvraient instinctivement en eux-mêmes, et de peupler le monde de forces après l'avoir peuplé de vivantes divinités, on peut dire que par une tendance inverse la science s'efforce aujourd'hui de concevoir le monde intérieur à l'image du monde extérieur, et d'éliminer tout ce qui s'oppose à l'établissement d'une unité trompeuse entre ces deux domaines. On aborde l'étude des questions psychologiques avec la conviction arrêtée qu'il n'y a partout que des phénomènes; et la cause active se manifestant dans un fait, on ne voit que ce qui rapproche ce fait de tous les autres sans insister sur ce qui l'en distingue. Mais cette influence, plus ou moins insciemment subie, ne suffirait pas à expliquer une assimilation si décevante. Il y a autre chose encore, ce nous semble; comme l'a dit Maine de Biran, même lorsqu'il s'agit des faits extérieurs, « l'idée d'une force productive se présente encore obstinément à notre esprit, et subsiste, malgré nous, dans l'intimité de notre pensée (1). » C'est elle qui donne leur sens à ces idées de possibilité, de conditions, de rapport même, « expressions indirectes et neutres d'un sentiment vif et d'une idée toute per-

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 257.

sonnelle à son origine (1). » Ainsi, quand on croit parvenir si facilement à établir l'équivalence entre l'enchaînement actif de nos états intérieurs et la suite toute passive des faits externes, sans s'en apercevoir, on fait entrer dans celle-ci un peu de ce qu'on prétend ôter à celui-là ; dans l'idée même de succession pénètre un élément qui ne lui est pas réellement inhérent, et que la causalité seule explique. C'est à la faveur de cette illusion et de cette sorte d'échange, qu'on peut croire supprimer dans les actes de la volonté le rapport dont ils ont en réalité servi à compléter la notion. On ne dépouille le moi qu'à l'aide de ce qu'on lui a enlevé.

(1) [illegible], op. cit., p. [illegible]

CHAPITRE III.

LA LIBERTÉ.

I.

Le sentiment de la liberté est comme le pivot de la philosophie de Maine de Biran ; c'est par lui que commence et se continue la vie de conscience ; il se confond avec le sentiment de l'existence et ne peut pas plus que lui être mis en question (1). Si l'homme, seul dans le monde, est capable de se connaître lui-même et de connaître les autres êtres, c'est parce qu'il est libre, et par sa liberté peut dominer les impressions du dehors, s'en distinguer et s'en abstraire.

Mais en quoi consiste cette liberté ?

Pour la plupart des philosophes, la liberté réside essentiellement dans le pouvoir de choisir sans contrainte entre des partis opposés, et de maintenir l'in-

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 284.

dépendance de l'âme en face des motifs qui, dans un sens ou dans un autre, sollicitent sa décision. De là vient que la question de la liberté est, pour ainsi dire, inséparable de la question de l'influence des motifs sur nos déterminations, ou plutôt que les deux questions n'en font qu'une seule, envisagée tantôt sous sa face positive, tantôt sous sa face négative. Rien de semblable chez Maine de Biran : ce philosophe de la volonté, dont la vie n'a été qu'une longue méditation sur le thème de la liberté, semble étranger à ces discussions auxquelles l'existence du libre arbitre nous paraît attachée. Absorbé dans l'étude de l'activité, c'est à peine s'il se demande quelle en est la fin ; la question du devoir ne l'occupe qu'un instant, et c'est en dehors du cadre naturel de sa philosophie qu'il va en chercher la solution (1). Quant à l'action des motifs sur nos déterminations, elle ne constitue évidemment à ses yeux qu'un problème secondaire ; il n'y touche qu'une seule fois, presque en passant. Faut-il l'attribuer à un oubli involontaire et inconscient dû à la tyrannie d'une sorte d'idée fixe, ou n'y faut-il pas reconnaître

(1) Rappelons cependant un mot qui semblerait indiquer qu'il a au moins entrevu une morale plus conforme au caractère général de sa doctrine : « C'est en vertu de son énergie active et libre que l'homme conçoit l'idée du devoir et réalise cette idée sublime. » (Ed. Cousin, t. IV, p. 331.)

plutôt une conséquence naturelle de la manière dont s'est posé pour Maine de Biran le problème de la volonté libre?

Il y a dans l'acte volontaire comme deux faces distinctes, l'une tournée vers le dedans et regardant les motifs, les antécédents sensibles ou intelligibles du vouloir; l'autre tournée vers le dehors et regardant l'action, les conséquents généralement organiques de la détermination. Il ne suffit pas que la volonté fasse son choix entre deux alternatives; ce choix n'est que le commencement de la volition; il faut qu'elle se complète et s'achève par la décision effective qui presse, en quelque manière, les ressorts de l'action, et tend à faire passer la détermination du possible à l'actuel. Or, c'est précisément cet intermédiaire entre la détermination et l'action que Maine de Biran a eu le mérite de mettre en lumière, et auquel, suivant une loi bien naturelle de l'esprit humain, il s'est à peu près uniquement attaché; la plupart des autres philosophes n'avaient vu dans la volonté que la détermination; il n'y a vu, lui, que l'effort. Dès lors, on le comprend, il ne peut plus être question pour lui de la liberté réfléchie du choix, mais de l'initiative toute spontanée d'un pouvoir qui ne relève que de lui-même. Suivant ses propres expressions, « la liberté n'est autre chose que le sentiment du pouvoir d'agir, de créer l'effort constitutif

du moi (1). » Il tend même à ne considérer ce pouvoir que sous sa forme la plus extérieure, et il est clair qu'il ne distingue pas le pouvoir de vouloir du pouvoir d'agir, quand il ouvre un chapitre spécialement consacré aux deux idées de liberté et de nécessité, par ces paroles : « Quand je meus un de mes membres, ou que je transporte mon corps sans obstacle, et comme je le veux, je suis libre ; quand le pouvoir que je sens est contrarié, comme lorsque je suis poussé, entraîné malgré moi ou contre ma volonté, je suis non libre ou nécessité (2). » L'idée de liberté s'identifie si complètement dans son esprit avec l'idée de pouvoir, que c'est par l'absence ou la présence du sentiment de la disponibilité qu'il différencie le désir et la volonté ; « celle-ci s'arrêtant aux choses dont nous disposons, que nous savons immédiatement être en notre pouvoir ; celui-là s'étendant aux choses dont nous ne disposons pas, qui sont hors du moi et indépendantes de lui (3). »

N'oublions pas, non plus, que son point de départ étant l'antithèse de la passivité et de l'activité, il a dû

(1) [illegible]

(2) Id., [illegible]

(3) Id., [illegible] « La volonté est concen- [illegible] dans les mêmes bornes que le pouvoir et ne s'étend pas au delà ; [illegible] le pouvoir et embrasse tout [illegible] ne veut que ce qu'il [illegible] ne peut pas [illegible] »



chercher le caractère essentiel de cette dernière dans une autonomie, une indépendance absolues. Il n'y a d'activité véritable que pour un être qui, purement et absolument actif, produit l'action, mais ne la subit pas ; qui est uniquement cause et nullement effet ; qui, enfin, n'agit que de lui-même et par lui-même. Tout ce qui n'est pas action pure, tout ce qui peut être considéré comme l'effet, même éloigné, d'une action qui a précédé, n'est que réaction, c'est-à-dire passivité véritable. Il faut donc que l'effort soit un acte absolument primitif, avant lequel il n'y ait rien (1), sinon la conscience même du pouvoir, antécédent unique, mais nécessaire, sans lequel l'acte libre redescendrait au niveau de l'acte purement spontané. Et cela n'est pas vrai seulement du premier effort, mais de tous ceux qui le suivent : placée dans une région supérieure aux phénomènes, la cause libre, qui est moi, ne sort de son repos et ne passe de la puissance à l'acte que pour rompre le cours naturel et fatal de ces faits d'une nature inférieure. Il semble que son passé même ne l'engage en aucune manière, que chaque acte nouveau qu'elle détermine ait lieu dans les mêmes conditions que le premier de tous, c'est-à-dire à l'abri de toute influence du dehors ou du dedans, dans un état d'indétermination absolue. C'est

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 217.

une conception tout opposée à celle de Leibnitz, qui regarde chaque état de la monade comme déterminé par la série entière des états précédents, et ne voit dans l'activité que l'évolution logique d'un être qui développe ce qu'il contenait en germe, semblable à un principe doué de vie, qui ferait sortir de lui-même ses conséquences sous forme d'actes ou de manières d'être. Et cette conception s'explique par cela même que la cause étant aux yeux de Maine de Biran d'une autre nature que les effets, elle ne peut entrer dans leur série, mais s'en trouve toujours séparée par la barrière infranchissable qui sépare l'être du phénomène. Isolée, renfermée en elle-même, elle voit en quelque sorte toute agitation extérieure expirer avant d'arriver jusqu'à elle ; et son action ne résulte jamais que de son initiative, toujours également indépendante.

Cela étant, il n'est pas étonnant que Maine de Biran se soit peu préoccupé de l'influence des motifs sur la volonté. Concentrée dans l'effort, la liberté se trouve à l'abri de toute atteinte ; le sentiment du pouvoir dans lequel elle réside est de telle nature que rien ne peut nous l'enlever ; il subsiste même en face des désirs les plus impérieux, de la passion la plus emportée. Quelles que soient les agitations de la sensibilité, tant que nous conservons la possession de nous-mêmes, nous nous sentons toujours maîtres des mouvements volontaires ; pour que nous perdions

notre empire sur eux, il faut que le sentiment même du moi disparaisse, que de la vie humaine nous redescendions à la vie animale, et que le véritable mouvement volontaire soit remplacé par une réaction purement organique. Hors de ces cas extrêmes, la volonté, la puissance d'effort et de mouvement, « demeure indépendante dans le for intérieur, hors de toute atteinte comme de toute incitation du dehors (1); » c'est une force *sui juris*, suivant l'expression de Maine de Biran, qui ne dépend et ne relève que d'elle-même. Il n'y a pas et il ne peut y avoir pour elle de véritables motifs, puisque uniquement motrice et déterminante, elle ne peut être ni mue ni déterminée.

Il est fort important, d'ailleurs, de remarquer que Maine de Biran ne songe à défendre la liberté que contre l'influence absorbante de la sensation, et que le fatalisme qui pose en principe la passivité absolue de l'âme est le seul qu'il ait connu et combattu. L'intelligence et la volonté sont trop intimement unies à ses yeux pour qu'il puisse comprendre que l'une soit limitée par l'autre; le moi ne se connaît qu'à condition d'être libre; comment donc la connaissance pourrait-elle se retourner contre son principe et le détruire? Les motifs proprement dits, qui sont dus à l'intelligence, ont la conscience et l'action de la cause libre

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier.

pour antécédent necessaire; ils ne viennent et ne peuvent venir qu'après elle. « Avant qu'il y ait des motifs d'agir, il y a bien sûrement une puissance de mouvement et d'action; avant que le mouvement soit devenu moyen, il a commencé par être le but ou le terme propre du vouloir (1). » Je ne puis penser à user de mon pouvoir volontaire, pour atteindre un but quelconque, que si j'ai avant tout conscience de ce pouvoir. Or cette conscience suppose, nous l'avons vu (2), que l'idée de l'action possible s'est peu à peu abstraite des mobiles purement sensibles qui l'ont d'abord provoquée, et au sein desquels elle s'enveloppait et se perdait d'abord.

Maine de Biran tend ainsi à éliminer la finalité de l'acte volontaire, pour y considérer exclusivement [illegible]

(1) [illegible]

(2) [illegible]

comme à une nécessité de sa nature. Il est, en effet, impossible d'exclure entièrement la finalité ; si elle n'implique pas un choix positif, elle tend à revêtir la forme fatale qu'elle présente dans les penchants et les instincts. « Dès que la force de l'âme sent son pouvoir, dit Maine de Biran, elle l'exerce (1). » On peut dire, sans doute, que la volonté ne fait en cela que suivre la loi de toute activité, qui implique, par nature, une sorte de mouvement en avant et de progrès, et que si de la conscience du pouvoir elle passe immédiatement à l'acte, c'est parce que dans l'action réalisée il y a plus que dans la capacité virtuelle d'agir, parce qu'agir, pour l'être, c'est s'étendre et s'accroître. Mais, à quelque explication qu'on recoure, n'y a-t-il pas là l'aveu d'une tendance qui s'impose en quelque sorte à la force, et, bien qu'elle ne fasse qu'un avec elle, la domine ?

Ici encore, semble-t-il, nous retrouvons l'influence déjà signalée de cette absence de toute conception d'une spontanéité instinctive, que Maine de Biran a due au Condillacisme. Il lui a manqué comme un élément nécessaire de comparaison pour distinguer avec une égale sûreté tout ce qui caractérise l'acte volontaire, et pour voir que l'idée du but vers lequel cet acte est dirigé en est l'antécédent aussi indispensable

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 228.

que la conscience du pouvoir elle-même. Or, l'idée de but est elle-même inséparable de l'idée de motif, et c'est ainsi que les divers éléments de l'acte volontaire se tiennent et s'enchaînent sans pouvoir être séparés. Trop exclusivement préoccupé de démontrer que la volonté ne peut s'expliquer par une transformation ou une dérivation des faits de sensibilité, Maine de Biran a rompu cette union et n'a pas assez vu par quelles racines nos déterminations plongent dans le sous-sol des penchants et des désirs. On dirait que l'effort ne lui est jamais apparu que dans cet état où nous l'exerçons, pour ainsi dire, à vide et sans autre intention que de nous assurer de la réalité de notre pouvoir volontaire. Mais qui ne voit d'abord que cette intention toute philosophique est encore par elle-même un but réel et positif sans lequel le mouvement [illegible]

commencer par être lui-même le but de la volonté, le mouvement n'en est, pendant fort longtemps, que le moyen, et n'attire que faiblement l'attention, au lieu de l'absorber en lui, précisément parce qu'il s'efface devant la fin qu'il sert à réaliser.

Il en est de la liberté comme de la conscience ; elle ne naît pas en nous tout d'un coup; elle ne résulte pas de l'intervention subite d'un principe indépendant qui rompt brusquement le cercle fatal de la vie primitive ; elle se dégage, par une transition insensible, de la fatalité qui pèse sur la première partie de notre existence. Sans doute, il n'est pas sans difficulté d'expliquer comment s'opère cette transition ; plus d'un philosophe a, comme Maine de Biran, jugé toute explication impossible, et quand on ne songe qu'à l'antithèse irréductible de la fatalité et de la liberté, on se trouve arrêté comme eux. Mais les faits sont là, s'opposant formellement à une hypothèse qui n'a pour elle que l'insuffisant avantage de la commodité. Il semble, d'ailleurs, que ces faits eux-mêmes, attentivement consultés, peuvent nous mettre sur la voie d'une solution moins hypothétique.

Dans la tendance primitive, toute spontanée et à demi inconsciente encore, le désir, l'idée de l'objet désiré, l'acte par lequel l'objet peut être atteint et le désir réalisé, se rapprochent et se confondent au point de ne faire qu'un tout indivisible ; le désir ne

se distingue pas de la représentation intérieure de l'objet désiré, de l'image attractive de ses qualités; ou, pour parler plus exactement, cette représentation, cette image, emportent le désir avec elles. Entre ces deux termes et l'objet lui-même, le mouvement se produit comme le complément naturel et fatal de la représentation intérieure; il n'est que l'appropriation de l'être sentant à l'état nouveau qui vient de naître en lui. D'ailleurs, dans cette période de fatalité, où tout entraînement se réalise nécessairement, la tendance ne peut rester à l'état expectant; elle est impulsion à la fois sentie et effectuée; de même que plus tard j'ignorerai, en accomplissant le mouvement, les moyens par lesquels ce mouvement est opéré dans l'organisme, de même, ici, l'être sentant ignore par quel moyen et de quelle manière le désir tend à se réaliser, et cela, précisément parce que le but et le moyen sont encore confondus; c'est là, entre parenthèses, ce qui nous semble expliquer comment en agissant, suivant le conseil des moralistes, sur les mouvements ou les actes que le désir provoque, on agit sur le désir lui-même; le mouvement est, en effet, quelque chose du désir, le désir passant de la puissance à l'acte.

Mais, à mesure que la conscience devient plus claire, tous ces éléments confondus se séparent; les liens de la cohésion primitive qui les ramenait à l'unité



se détendent; et peu à peu les idées de but et de moyen, d'abord absorbées dans la tendance elle-même, se détachent dans l'esprit; toutefois, pendant longtemps encore l'idée du but prédomine sur l'idée du moyen, qui reste subordonnée à la fois à la fin poursuivie et à la cause passionnelle de la poursuite; ce n'est que par le fait d'une dernière évolution qu'il s'isole à son tour, lorsque le mouvement nous apparaît enfin comme l'objet d'un pouvoir intérieur, et que son caractère de disponibilité le fait ressortir du mélange où il disparaissait auparavant. Dès lors, la distance qui sépare le désir et son objet peut croître indéfiniment. Ce qui était moyen peut devenir obstacle; et au lieu de cette sorte d'irradiation du désir se propageant fatalement à travers l'organisme, on voit se produire l'acquiescement ou la résistance du pouvoir moteur.

C'est ici qu'avec quelques restrictions, et une interprétation qui n'en fait disparaître que la face la plus hypothétique, la théorie de Maine de Biran peut trouver sa place légitime. Non-seulement, en effet, l'évolution dont nous venons de parler suppose dans l'être une activité progressive qui se débarrasse peu à peu de ce qui l'entrave ou l'obscurcit ; mais le sentiment de la disponibilité des mouvements volontaires, auquel notre philosophe attache tant d'importance, nous paraît mériter lui-même plus d'attention



qu'on ne lui en accorde d'ordinaire dans les doctrines où la liberté du choix est seule affirmée ou discutée. On a raison, sans doute, de distinguer entre la détermination intérieure et le pouvoir de la réaliser ; car là même où ce dernier est suspendu, la première demeure toujours également possible, et la liberté qu'elle manifeste ne dépend nullement de l'état des ressorts organiques qu'elle met d'ordinaire en mouvement. Mais il est bien vrai aussi que le choix n'est possible qu'entre les choses dont on dispose, et que les actes intellectuels ne devenant disponibles qu'après les mouvements des parties mobiles de notre corps ; c'est la disponibilité de ces dernières qui fournit tout d'abord à la liberté sa matière et qui en explique le sentiment. Quand j'ai une fois acquis la conviction que tel ou tel mouvement de mes membres commence ou s'arrête, s'accélère ou se ralentit à mon gré, je ne suis plus comme désarmé en face des entraînements de la sensibilité ; un point d'appui, une base de résistance, me sont donnés. Je tiens, en quelque sorte, les clefs de l'action, et pour que l'impulsion interne du désir parvienne jusqu'au dehors et se traduise en acte, il faut que le pouvoir interne, devenu indépendant par la conscience de lui-même, donne son consentement actif et efficace. Il peut donc y avoir arrêt, suspension de l'action, par suite examen du motif, et, s'il le faut, lutte et résistance contre lui. Ce n'est pas

là, sans doute, toute la liberté, mais c'en est du moins le commencement. On a montré avec éclat, dans un livre récent (1), comment l'idée de la liberté, la persuasion que nous sommes libres, crée en nous une puissance pratique de plus en plus rapprochée de la liberté véritable. En descendant des hauteurs de la spéculation sur le terrain des faits, ne pourrait-on pas chercher avec quelque vraisemblance, dans le sentiment de la disponibilité des mouvements volontaires, le point de départ et la raison première de cette ascension progressive et continue vers la liberté? Ce sentiment fournirait à l'idée de liberté une origine expérimentale à l'abri de toute discussion, car notre pouvoir sur les mouvements volontaires n'est pas susceptible d'être contesté; d'autre part, semble-t-il, savoir que l'action dépend de notre choix suffit pour que le choix lui-même échappe à la fatalité. Du sentiment de l'égale possibilité des deux actions, l'esprit remonte à la conscience de l'égale possibilité des deux déterminations; et ce qui s'offrait à lui comme un effet dont il est le maître peut devenir un but qu'il accepte ou rejette sans contrainte.

(1) A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme.*

II.

Mais, qu'on s'en tienne à la théorie de notre philosophe ou qu'on accepte l'interprétation que nous en avons essayée, ce n'est là que le premier pas dans la voie de la liberté. En admettant que le sentiment de notre pouvoir moteur ait pour effet de nous élever au-dessus de la fatalité primitive des impulsions sensibles, il faut savoir de quelle manière nous nous en servirons pour continuer et achever l'œuvre commencée, et pour passer de l'ébauche et du symbole de la liberté à la liberté elle-même.

Recueillons d'abord sur cette question les indications que Maine de Biran a condensées dans quelques pages trop courtes de la deuxième partie de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Bien qu'elles aient jusqu'à présent paru échapper à l'attention des philosophes, elles nous semblent mériter, à plus d'un titre, d'être mises en lumière.

A la suite de l'effort, tout un ordre de phénomènes nouveaux se produit dans l'esprit humain. Cette activité, qui vient de prendre conscience et possession d'elle-même, se répand en quelque sorte à travers les données des sens, et les transforme en donnant naissance à des perceptions, à des comparaisons, à des

jugements. Par l'usage des signes du langage et des mouvements disponibles qui répondent à nos diverses perceptions, nous acquérons un empire réel sur les idées désormais isolées des images confuses et des impressions de la sensibilité; la mémoire entre en exercice et tend à détacher l'esprit des réalités présentes pour le tourner vers les souvenirs qu'elle évoque; l'attention, enfin, en se fixant successivement sur les éléments d'abord confondus, les sépare et les met en relief les uns par les autres. Sous toutes ces influences réunies surgissent les sentiments, modes affectifs, qui n'ont de commun avec les sensations que la forme même du plaisir et de la douleur; provoqués par les jugements de l'esprit, ils sont par là même indépendants des influences physiques, des dispositions variables de la sensibilité, et doivent à leur origine une constance et une égalité que l'on demanderait vainement aux affections tumultueuses de la vie animale. Ainsi se trouvent peu à peu modifiées, sous l'action de la force volontaire, les conditions primitives de la vie intérieure. « Sous l'empire des émotions et des passions, l'être sensible ne s'attachait qu'au plaisir actuel, comme au seul bien, et repoussait la peine présente comme le seul mal. Sous l'empire des sentiments, l'être moral voit dans un bien présent des maux éloignés représentés par des idées ou des souvenirs qui deviennent des prévoyances, et dans un

mal actuel des biens à venir dont l'imagination lui procure une sorte de jouissance anticipée (1). » Il cesse donc de subir fatalement l'action des influences extérieures, et cela parce qu'en face des émotions de la sensibilité, viennent se placer l'idée, le souvenir, produits de l'activité, sur lesquels l'attention peut à son gré se concentrer. « L'activité de l'attention rendant l'idée plus vive, en rapproche pour ainsi dire l'objet et accroît le sentiment qui y est associé, au point de le faire prévaloir sur l'émotion présente, qui s'affaiblit et prend à son tour les couleurs d'un objet éloigné (2). » C'est par cette lutte qu'est « garantie la liberté morale, » surtout si l'on observe, avec Maine de Biran, que la sensibilité est « essentiellement limitée, » tandis que la volonté est « une force indéfinie, qui peut s'accroître en proportion des obstacles : » d'où il suit que la victoire est toujours possible pour elle.

Cette liberté consiste-t-elle pourtant dans le choix entre les alternatives opposées, dans l'acte de préférer l'une à l'autre, dans la détermination, en un mot? Non, répond formellement Maine de Biran : « L'homme sensible préfère nécessairement le meilleur. » « L'activité n'est point, comme on l'a dit, dans la préférence, pas plus que la volonté n'est dans le



désir. » C'est dans la comparaison qu'elle réside, dans la délibération qui précède et prépare la préférence. « Le meilleur, en effet, n'est reconnu ou jugé tel que par l'être actif, qui fait un effort pour le chercher et qui y arrête sa pensée (1), » qui « élève ainsi une idée, un souvenir, à ce degré où il plait plus à la conscience, au sens interne, que l'impression ne plaît aux sens externes (2). » C'est cet effort, âme de la délibération, qui est seul vraiment actif, vraiment libre. Mais il est clair, quoique Maine de Biran ne le dise pas expressément, que cette liberté entraîne d'une manière indirecte celle de la préférence elle-même. Celle-ci, en effet, dépend de l'effort, puisqu'elle est exposée à changer suivant que la dépense d'attention aura été plus ou moins forte, et que nous aurons plus ou moins énergiquement balancé par le sentiment l'influence de l'affection sensible. Il en résulte que le caractère inhérent à l'un rejaillit sur l'autre. Considérée exclusivement dans son rapport avec l'état de l'âme que l'effort a déterminé, la préférence, la détermination peut être nécessitée fatalement; mais, rattachée à cet inséparable antécédent, sans lequel il n'y aurait pas même de choix possible, elle participe à sa liberté. Ainsi, l'influence des motifs et l'indépendance de

(1) *Œuvres inédites*, t. II. p. 216.
(2) *Id.*, p. 217.



l'acte volontaire se trouvent également sauvegardées; ou plutôt, au lieu d'avoir à se défendre contre l'action des motifs, la liberté, dans cette théorie, résulte de leur intervention, puisque ces motifs sont l'œuvre de l'activité de l'âme et lui doivent la force qui les fait prédominer sur les impulsions de la sensibilité. Pouvoir d'opposer aux impulsions de la sensibilité des motifs nés de la réflexion, pouvoir d'agir sur ces motifs et sur les sentiments qui y sont attachés, voilà donc ce qui constitue en nous la liberté. C'est le pouvoir de délibérer substitué au pouvoir de se déterminer, ou, plus exactement, c'est celui-ci expliqué par celui-là; c'est la liberté resserrée dans sa définition, mais enfoncée plus avant dans les profondeurs de notre être, et s'y trouvant, semble-t-il, mieux à [illegible] Maine de [illegible]

[illegible]

tout autrement si l'on admet, avec Maine de Biran, que la liberté commence avec la délibération, et qu'elle intervient, non-seulement en suspendant l'action par un arrêt du pouvoir moteur, comme nous l'avons montré précédemment, mais en travaillant à faire prévaloir sur les entraînements de la sensibilité les motifs véritables, les raisons d'agir suggérées par l'intelligence. On a souvent répété que si la volonté paraît se décider pour le motif le plus fort, c'est en réalité sa préférence pour ce motif qui le rend plus fort que les autres. Il serait plus juste encore de dire que ce n'est pas la préférence qui fait la force du motif, mais l'attention qui se concentre sur lui, l'activité de l'esprit qui s'applique à en accroître l'attrait. On peut en trouver à chaque instant la preuve : ne voit-on pas, en effet, bien souvent que le motif qui doit finir par être préféré est, au début, le plus faible, le plus languissant ? Comment donc acquiert-il des forces dans une lutte qui semble plutôt faite pour lui en ôter, s'il est livré à lui-même, si l'activité volontaire n'entre pas en jeu pour lui ajouter, en quelque sorte, l'énergie qui lui manque ? On peut donc admettre que la volonté ne se décide que d'après l'attrait des motifs, et que le motif qu'elle préfère est toujours celui dont l'attrait est le plus puissant ; mais à condition d'ajouter que cet attrait dépend d'elle, qu'elle peut le créer, ou tout au moins l'accroître ou le diminuer à son gré ;

et ce ne sera pas assez de dire que les motifs qui me déterminent sont mes motifs, et qu'en leur obéissant, c'est à moi que j'obéis (1) ; car on pourrait objecter que, pour être miens, ces motifs n'en ont pas moins une nature et une influence fatales, et que pour venir du dedans au lieu de venir du dehors, la fatalité ne change pas de caractère : mais les motifs sont miens en ce sens qu'ils sont l'œuvre de mon activité, et que leur degré d'influence dépend de plus en plus de moi, à mesure que se poursuit, au milieu de délibérations constamment renouvelées, ce travail sur moi-même d'où finit par sortir ce qu'on appelle mon caractère.

On objectera peut-être que cette action de la volonté sur l'idée ou le souvenir qu'elle nous représente « avec les couleurs vives du présent (2), » et [illegible] possible, suppose [illegible] à être expliquée à [illegible] la liberté. [illegible] meilleur [illegible]

[illegible]

et chimérique de la liberté d'indifférence, il n'y a qu'un moyen de triompher du déterminisme ; il faut, si je puis m'exprimer ainsi, que la liberté l'absorbe en elle-même ; il faut que la notion de liberté, insuffisante par elle-même, se complète par l'idée d'une fin qu'elle porte comprise dans son essence, et qu'elle tend à faire dominer de plus en plus sur les entraînements aveugles de la sensibilité. N'est-ce pas là ce qu'on admet, au fond, quand on oppose à l'esclavage des passions la liberté de l'homme réfléchi, qui règle sa conduite sur les enseignements de la raison ? On représente quelquefois cette liberté comme une sorte de liberté supérieure, de liberté à la seconde puissance, pourrait-on dire, à laquelle la liberté proprement dite nous sert à nous élever. En réalité, il n'y a entre ces deux libertés que la distance du moins au plus, de l'ébauche à l'achèvement. Et si l'homme affranchi du joug des passions nous paraît arrivé à la suprême indépendance, c'est parce que nous sentons bien que la lutte contre ce joug est pour nous le point de départ et la condition de toute liberté.

C'est ce qui se comprendra mieux encore, si nous complétons le parallèle que nous avons commencé plus haut entre l'homme et l'animal, et si nous achevons de mesurer la distance que met entre nous et les êtres inférieurs l'intervention de l'activité intelligente. Pourquoi l'animal nous apparaît-il toujours

comme une sorte de ressort vivant, qu'il suffit de presser en un point pour qu'aussitôt il se détende sur un autre point et rende l'impulsion qu'il a reçue ? Pourquoi ses actions paraissent-elles fatales, même lorsque ses hésitations avant d'agir répondent, au moins par une image tout extérieure, à ce qu'est en nous la délibération ? Parce que nous savons bien que son cerveau obscur ne dispose pas des souvenirs ou des images qui s'y accumulent, mais qu'il est comme obsédé par elles, sans pouvoir évoquer les unes de préférence aux autres, par conséquent sans pouvoir chercher en elles un secours contre la tyrannie des excitations présentes. Sans doute il y a déjà en lui prédominance du dedans sur le dehors ; il façonne, il informe l'action subie ; entrée dans l'organisme sous forme d'ébranlement des nerf visuels ou olfactifs, par exemple, cette action en sortira, après avoir parcouru en double sens le système nerveux, sous forme de mouvement, de cri, etc., ou bien elle s'y imprimera sous forme d'émotion, d'image. A mesure même que nous nous élèverons dans la série des êtres vivants, nous verrons leur dépendance par rapport aux impressions extérieures devenir moins étroite et moins immédiate. L'organisme se compliquant, les sens s'ouvrent les uns après les autres, les instincts se diversifient, et, par suite, les mêmes impressions ne déterminent plus toujours avec la même régularité les

mêmes réactions ; de là, dans certains cas, des conflits d'impulsions qui, en laissant entre l'impression et la réaction un plus long intervalle, nous font comme perdre de vue le lien fatal qui les unit. Mais ce lien n'en subsiste pas moins ; ni l'émotion ni l'image ne peuvent chez l'animal s'abstraire entièrement du milieu étranger dont il subit l'action ; la séparation du dedans et du dehors n'est jamais complète, leur opposition n'est jamais possible.

L'apparition de la conscience distincte, de l'idée, produit en nous une véritable transformation dans le sens de la liberté. D'abord, par le seul fait que j'acquiers le sentiment de ma réalité propre, je me mets hors de la nature; ma personnalité se pose comme distincte et séparée des êtres au milieu desquels je suis placé. Puis l'idée elle-même ne tient plus au dehors qu'indirectement, et parce qu'elle en est la représentation, la traduction en langage intellectuel : en elle-même, elle m'apparaît comme entièrement mienne, affranchie de l'influence absorbante des objets extérieurs, constamment disponible, et prête à se présenter au premier appel. Par elle se constitue peu à peu en moi un milieu nouveau, que l'on pourrait comparer à ce milieu vital dont a parlé un illustre physiologiste (1), mais qui s'en distingue en ce qu'il

(1) M. Claude Bernard.

forme de lui-même les éléments qui le composent ; un petit monde qui ne peut vivre et se développer qu'au milieu du grand, mais qui a son existence à part, et qui est, pourrait-on dire, orienté dans un autre sens. J'ai ainsi, à double titre, le sentiment de mon indépendance ; et ce sentiment est déjà une condition et une garantie de liberté ; car il est impossible que, flottant en quelque sorte sur mon être tout entier, il ne se communique pas aux actes par lesquels j'ai conscience d'intervenir plus immédiatement dans la direction de ma vie.

Mais la disponibilité presque absolue des idées, et la disponibilité au moins relative et partielle des sentiments qui y sont attachés, interviennent comme des éléments de liberté bien autrement directs et efficaces. Par la disponibilité des mouvements, j'avais acquis un pouvoir négatif ; je pouvais agir contre les impulsions sensibles en suspendant l'action, en usant et en lassant le désir par ce *veto* mis à sa complète expansion. Dans la disponibilité des idées et des sentiments, je trouve le germe d'une résistance effective, d'un pouvoir positif, capable non plus seulement de contenir, mais de diriger. A la fin aveugle de la sensibilité je puis, en effet, opposer une fin éclairée, et, par mon effort pour la fixer devant mon esprit, je puis en accroître le prestige jusqu'à ce qu'il soit assez fort pour faire taire le désir.

D'ailleurs, les deux alternatives qui s'offrent à mon choix me sont également présentes ; le double avenir qu'elles impliquent m'apparaît avec une égale clarté ; de même qu'on se recule pour mieux juger de deux objets trop rapprochés, je m'éloigne en quelque sorte d'elles, je les abstrais de tout rapport avec ma sensibilité, je les détache même de l'attrait plus ou moins vif qu'elles m'inspirent, pour ne les considérer qu'à leur seul titre d'actions également réalisables. Que ce soit là une possibilité abstraite, purement hypothétique, je l'admettrai, si l'on veut; mais encore faut-il reconnaître que cette hypothèse est un fait, et que ce fait ne peut pas être sans influence sur le caractère de ma détermination. Il ne supprime pas l'action des motifs, cela va sans dire, mais il constitue lui-même un motif nouveau qui entre en balance avec les autres et fortifie le parti de la résistance aux entraînements sensibles, motif constant qui reparaît toujours, et qui, en commandant la délibération, rend le choix possible.

Mais il n'y a pas seulement en nous une activité particulièrement indépendante des influences extérieures : cette activité se porte sur des objets sans nombre, et le rayon de la sphère des idées va grandissant sans cesse ; notre intelligence commence, continue, achève d'incalculables séries de phénomènes; elle se meut, en quelque sorte, au milieu de

l'universel et de l'indéfini, rayonnant avec une prodigieuse agilité à travers les idées les plus diverses, se les rendant présentes presque à la fois par ses rapides évolutions, embrassant le monde tout entier et s'étendant au passé et à l'avenir comme au présent. Par suite, les limites entre lesquelles nos déterminations sont comprises s'étendent, pour ainsi dire, à l'infini : nouvelle condition de liberté, sans doute, car plus sont nombreux les possibles entre lesquels nous pouvons choisir, moins nous serons exclusivement attachés à l'un quelconque d'entre eux, plus nous différerons de l'animal, assujetti à la loi fatale d'un instinct immuable, enfermé dans le champ étroit d'un horizon qui n'a, pour ainsi dire, qu'un plan et qu'une perspective : plus nous nous rapprochons de cette liberté divine qui s'exerce seule entre tous les possibles.

[illegible] pas, pour être [illegible] indépendants des [illegible] pensant n'en a pas [illegible] ses lois propres, [illegible] il ne peut [illegible] niveau [illegible] possibilité des deux alternatives n'empêche pas [illegible] dispositions naturelles [illegible] pèsent à chaque instant sur chacune de nos déterminations ?

[illegible] pas à interpréter [illegible] absolue de l'âme en

face d'elle-même, en face des lois de sa nature et des conséquences de ses actes. Prétendre que notre être n'est nullement engagé par sa nature et son passé, de telle sorte que chaque détermination nouvelle constitue un acte isolé, n'ayant de rapport qu'avec lui-même, c'est retomber dans la chimère de la liberté d'indifférence et rêver l'impossible. On a beau admettre, avec Maine de Biran, que la cause active reste en dehors et au-dessus des phénomènes; on ne peut pas croire sérieusement que la production des phénomènes ne laisse en elle aucune trace. Mais poser d'autre part cette cause comme tellement enchaînée à ses manifestations antérieures, que chaque acte nouveau soit la conséquence stricte et nécessaire de la somme de ses actes passés et des influences auxquelles ils ont été soumis, n'est-ce pas dépasser la mesure en un autre sens, et s'exposer à nier au nom d'une impossibilité purement hypothétique un fait dont la conscience atteste la réalité? Ce sont toujours les mêmes exagérations contraires inspirées par une fausse logique, qui ne veut voir qu'un principe là où il y en a réellement deux. Tantôt on efface la volonté devant les motifs qu'on suppose seuls agissant en nous, en vertu de je ne sais quelle activité inexpliquée; tantôt, au contraire, on efface les motifs devant la volonté, on isole celle-ci de la sensibilité et de l'intelligence, on la réduit à une activité nue et indéter-

minée. dont le concept même est contradictoire. Tantôt encore on ne veut voir que la série des phénomènes, sans tenir compte de la cause, et tantôt on fait bon marché des phénomènes pour ne considérer que la cause. Pour être conséquent dans ces doctrines exclusives, on devrait aller, d'un côté, jusqu'à déclarer toute action impossible, car c'est le résultat fatal de la liberté d'indifférence, d'un autre, jusqu'à enfermer nos actes dans le même cercle borné où se meuvent ceux de l'animal, car c'est le terme nécessaire vers lequel tend le déterminisme. Mais si le moi ne peut se comprendre que comme un centre d'activité qui se fait à lui-même sa sphère, au milieu du tourbillon fatal de toutes choses, ne peut-on pas entendre que son activité ne s'épuise pas dans son œuvre, ne s'y fige pas, si je puis ainsi parler, mais demeure toujours supérieure à ce qu'elle a réalisé, portant toujours en elle-même un excédant prêt à se déverser dans une direction nouvelle? C'est ce qu'il faut admettre dans l'intelligence pour rendre possible le progrès, ce privilége significatif de l'homme. Or si, même dans le monde logique des idées, il y a toujours ainsi matière à une sorte d'élargissement dans tous les sens, si le cercle de nos conceptions n'est jamais définitivement fermé, ne peut-on admettre, de même, que la cause active ne soit jamais qu'à moitié engagée dans la série de ses actes précédents, et que la liberté

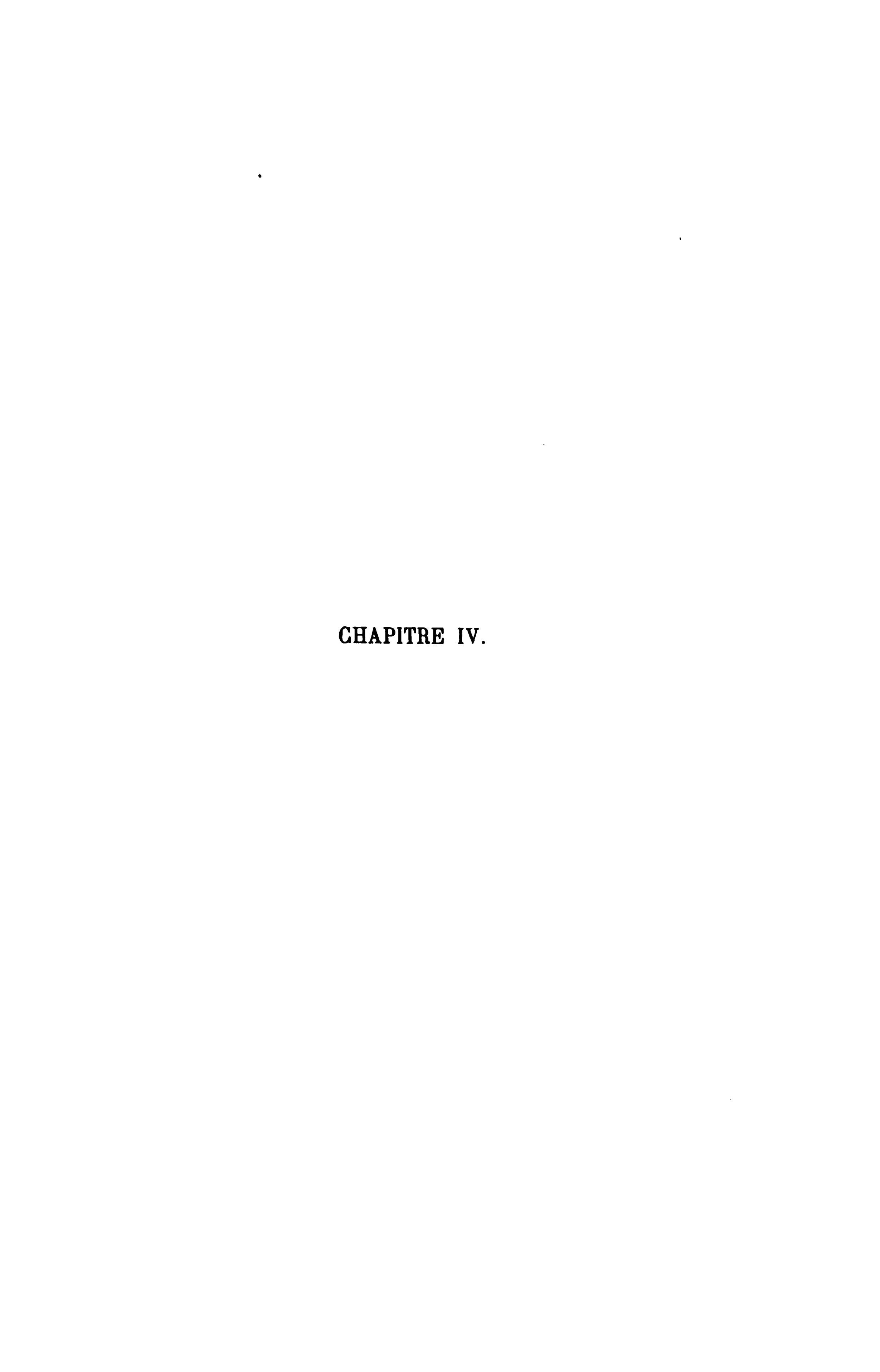


soit le progrès toujours possible de la personne humaine sur ses déterminations antérieures?

Sans doute, la liberté ainsi entendue ne sera pas le libre arbitre tel qu'on le représente d'ordinaire, juge absolument désintéressé et impartial, qui n'a d'engagement avec aucune partie, et qui demeure également étranger et supérieur à l'une et à l'autre. Mais cette dernière conception implique, ce nous semble, un retour à la liberté d'indifférence, qui n'est plus possible dans l'état actuel de la science. Telle que nous la concevons, la liberté serait moins un pouvoir définitif, donné dès le début de l'existence, qu'une puissance en progrès, comportant maintes vicissitudes et maints degrés différents, capable d'arriver à sa pleine expansion par le triomphe entier et prolongé de la raison sur la passion, mais susceptible aussi de s'amoindrir en chemin, de s'appauvrir par une suite continue de renoncements à elle-même, jusqu'à disparaître presque entièrement. Mais elle n'est ainsi que plus d'accord avec le jugement spontané du sens commun, qui a toujours admis dans la liberté des fluctuations résultant des conditions particulières de nos déterminations, et qui fonde même sur cette conviction les graves distinctions établies par la justice entre les délits ou les crimes humains. Et non-seulement elle suffit pour assurer la responsabilité de nos actes ; mais elle la garantit mieux peut-



être qu'un libre arbitre trop absolu, car cette responsabilité porte moins encore sur chacun de nos actes répétés que sur leur ensemble, et, au point de vue moral, un acte donné vaut surtout parce qu'il atteste le degré de vertu ou de vice auquel est parvenu son auteur.



CHAPITRE IV.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

Tout absorbé qu'il paraisse dans l'étude de la force motrice et de la volonté libre, ce n'en est pas moins à réformer la théorie de la connaissance que Maine de Biran s'est surtout appliqué. Les conditions extérieures de la pensée, peut-être trop négligées par les cartésiens, avaient fini par devenir, aux yeux des sensualistes, la connaissance tout entière. Le rôle de notre philosophe fut de montrer que ces conditions sont impuissantes et stériles, que non-seulement elles ne sont pas toute la pensée, mais que, par elles-mêmes, elles sont en dehors du domaine de la pensée véritable ; il leur opposa ces conditions internes d'activité et de liberté hors desquelles toute lumière de conscience, toute forme intellectuelle, s'évanouissent. Ainsi s'explique que, par antithèse à Condillac, qui prétendait absorber la pensée dans la sensation, Maine de Biran ait cru pouvoir à son tour supprimer toute division entre l'entendement et la volonté. Cela

veut-il dire qu'il ait transformé l'acte en idée et confondu les notions si distinctes de l'agir et du connaître ? Il ne faut pas, ce semble, prendre trop à la lettre les expressions de notre philosophe ; il est bien vrai que son idée favorite est devenue comme le prisme à travers lequel il aperçoit et juge toutes choses, et que, préoccupé trop exclusivement des conditions de la connaissance, il n'a pas assez donné à l'étude des lois spéciales de l'entendement ; mais il pose pourtant la cause moi à la fois comme active et comme consciente, et la conscience implique cet élément irréductible qui distingue l'acte de connaître de tout autre ; s'il ne sépare pas l'idée de l'acte, il ne les transforme donc pas l'un dans l'autre.

Dans cette prétendue identification de la volonté et de l'entendement il y a, en réalité, deux choses distinctes : l'une, conséquence naturelle de toute sa doctrine, est une protestation contre toute théorie qui fait la pensée passive ; il n'y a pas de connaissance sans conscience, pas de conscience sans effort volontaire ; on ne peut donc, dans les vues de notre philosophe, concevoir un exercice quelconque de l'entendement séparé de l'exercice de l'activité.

Mais de plus, l'effort, comme nous l'avons montré, est le type vivant des idées de cause, d'unité, d'identité, qui servent de lien à nos intuitions et de forme à nos jugements ; en intervenant au sein des données

obscures et fatales de la vie animale, le moi actif et libre ne les éclaire pas seulement, il les transforme et les intellectualise ; il devient, pour les éléments qui résultent de l'exercice spontané des sens, le principe de coordination, ou, comme dirait Kant, de synthèse. Maine de Biran retrouve ainsi la forme et la matière de la connaissance, le subjectif et l'objectif distingués par l'auteur de la *Critique;* et il a de plus, à son point de vue, l'avantage de fonder sur une expérience directe et positive une distinction qui demeure chez Kant purement logique et hypothétique. Il y a donc là au moins le germe d'une théorie originale de la connaissance, par laquelle Maine de Biran, sans sortir du cercle de l'expérience intime, cherche à donner satisfaction aux justes exigences méconnues par les sensualistes. Cette théorie atteint-elle complétement le but que s'est proposé son auteur ? C'est une question que nous discuterons bientôt ; mais avant tout nous devons voir cette théorie à l'œuvre et étudier la longue genèse de nos connaissances développée par notre philosophe dans le second volume de l'*Essai*, à travers les quatre systèmes affectif, sensitif, perceptif et réflexif.

I.

Les analyses ordinaires de Maine de Biran semblent présenter la cause active, au moment où elle prend conscience d'elle-même dans le premier effort, comme entièrement isolée du concours des affections passives, sans autre rapport avec l'organisme que celui qui résulte de la résistance des membres mus. Mais nous savons que ce n'est là qu'une image à la fois grossie et épurée de la réalité. En fait, le moi, loin de se séparer ainsi des [illegible] des modes passifs, se trouve engagé avec eux dans mille combinaisons diverses. La vie animale, elle, peut être réellement [illegible] pendant la première période de l'existence [illegible] le moi se [illegible] l'organisme [illegible]

entrer successivement les deux éléments opposés de notre nature, et de suivre dans toutes ses phases l'établissement de l'empire du moi. Il fera ainsi à la fois l'histoire de la génération de nos connaissances et l'étude descriptive de nos facultés; ce cera la tentative de Condillac, dans le *Traité des sensations*, reprise avec les éléments dont l'oubli condamnait d'avance l'œuvre sensualiste à la stérilité.

C'est à ce travail qu'est consacré tout le deuxième volume de l'Essai sur les fondements de la psychologie, la partie la plus neuve, sinon la plus importante, des œuvres inédites publiées par M. Ernest Naville. Maine de Biran y a distribué, dans les quatre systèmes indiqués plus haut, tout l'ensemble des faits qui se produisent depuis le premier éveil de la vie jusqu'au complet dégagement de la réflexion. Ce sont comme autant d'époques de la vie intérieure caractérisées par l'absence ou la présence du moi, puis par les différents degrés de sa participation de plus en plus active et dominante. Le système affectif comprend la vie animale avant la production du premier effort et l'éveil de la personne consciente. Dans le système sensitif, le moi « participe aux impressions sensibles comme spectateur intéressé, sans concourir par son action propre (1). » Dans le système

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 6.

perceptif, le moi entre en action, mais à propos d'une impression venue du dehors, qu'il rend plus distincte, grâce à son empire sur les organes, en l'isolant du mélange des autres impressions. Enfin le système réflexif nous montre le moi agissant par sa propre initiative, pour produire des modes éminemment actifs, qui ne peuvent ni commencer ni persister sans un acte exprès de la volonté motrice.

Maine de Biran n'est pas arrivé du premier coup à cette division. La publication de sa correspondance avec Ampère nous a mis dans le secret des hésitations et des tâtonnements par lesquels a passé sur cette question la pensée de notre philosophe. L'étude des manuscrits inédits de l'Essai sur la décomposition de la pensée (1805) et du Mémoire de Berlin sur l'aperception immédiate (1807), permet de prendre sur le vif ces transformations curieuses. Le premier ouvrage se distingue par un véritable luxe de divisions et de subdivisions, attestant des idées encore confuses, et que le travail de la réflexion n'a pas suffisamment mûries et éclaircies. Il y a d'abord l'ordre passif simple et l'ordre actif simple, les deux éléments de combinaison opposés l'un à l'autre dans leur état de pureté ; puis viennent l'ordre passif composé et l'ordre actif composé, différents en ce que, dans le premier, il n'y a qu'association simple ou agrégation des deux forces élémentaires, tandis que dans



le deuxième il y a combinaison intime. Chacun de ces deux ordres est à son tour subdivisé en trois classes : l'ordre passif comprend d'abord les sensations qui résultent de l'association de la conscience à l'affection pure ; puis les sensations *surcomposées*, auxquelles l'exercice du toucher attribue un objet ou une cause extérieure ; enfin les désirs, forme supérieure des besoins auxquels s'associe la représentation de l'objet destiné à les satisfaire. Dans l'ordre actif, la volonté concourt avec la force extérieure à former la perception ; puis elle prend l'initiative sur la force extérieure et conserve la prédominance ; enfin elle donne l'impulsion et fournit toute la matière du produit aperçu. Et ce n'est pas tout encore, car au-dessus de ce tableau compliqué Maine de Biran semble vouloir en placer un autre, où l'emploi des signes donnerait naissance à trois nouveaux ordres de faits intellectuels actifs.

Dans le Mémoire de Berlin, au contraire, notre philosophe, comprenant sans doute l'inconvénient des divisions multipliées à l'excès, ramène sa classification à la plus grande simplicité possible ; entre le système sensitif ou passif, qui correspond ici à la vie animale, et le système aperceptif ou actif, qui comprend « tous les produits immédiats et exclusifs » de la force libre et consciente, il ne place qu'un seul système, le système perceptif ou mixte, « qui em-



brasse toutes les modifications relatives d'une part à l'action initiale d'une force quelconque externe ou interne étrangère à la volonté, et d'autre part à une réaction consécutive déterminée par cette volonté même. »

Le rapport de ces différentes classifications à celles de l'Essai est trop évident pour qu'il y ait besoin d'y insister; on voit que la conception définitive à laquelle Maine de Biran s'est arrêté s'était confusément offerte à son esprit dès le début, et qu'il n'a fait que la dégager avec une précision croissante. Entre les deux termes extrêmes où la passivité et l'activité règnent d'une façon absolue, on peut établir *à priori* qu'il devra y avoir deux termes intermédiaires réunis à un certain point de vue par le mélange commun des éléments actifs et passifs, mais distingués d'autre part par la prédominance du passif, puis de l'actif, dans le mélange. Les trois systèmes qui comprennent la vie de conscience répondent d'ailleurs à des types réellement observables et naturellement distincts.

Le système passif est caractérisé par cet effort général qui, dans l'état de veille, tient les organes du mouvement et des sens prêts à l'action, sans les appliquer expressément à aucun acte déterminé. C'est comme une prise de possession à moitié latente de l'organisme par la volonté ; l'habitude en efface le sentiment, et il disparaît en face de l'effort inten-

tionné, qui seul finit par sembler digne du nom d'effort. Il existe cependant, et l'observation peut le saisir et le fixer chaque jour. Qui n'a senti, par exemple, au moment du réveil, le moi, rentrant dans son empire un moment abandonné, tendre en quelque sorte les ressorts de la vie et envelopper les organes dans le réseau de son activité? Qui n'a senti surtout, et souvent avec une impression de plaisir très sensible malgré sa croissante obscurité, cet effort se relâcher peu à peu dans les instants qui précèdent le sommeil? Les muscles cessant de se tendre pour soutenir les membres, le corps s'affaisse, cherche les appuis, comme pour se décharger sur eux du soin de se porter; les idées cessant d'être éclaircies et enchaînées par la volonté s'obscurcissent et se confondent; elles se mélangent d'images incohérentes dont le moi cesse peu à peu de comprendre et de juger l'incohérence même; le rêve commence. Il n'est pas impossible de se donner volontairement ce dernier spectacle, de suspendre en quelque sorte l'effort par un autre effort qui finit par s'évanouir à son tour.

Ce premier degré de l'effort laisse encore la prédominance aux influences extérieures, qui disposent des sensations ou des images imprimées en nous; mais le moi ne tarde pas à circonscrire son action sur les organes mobiles des sens, qui lui forment au milieu de l'organisme un domaine spécial. C'est à son pou-

voir direct sur ces organes qu'est due l'attention. Cette nouvelle forme de l'activité atteste, sans doute, un degré supérieur de concentration de la force personnelle ; mais elle s'explique surtout par ce fait que les organes des sens, en même temps qu'ils sont soumis à l'action des objets extérieurs, sont en partie mobiles, et, comme tels, susceptibles d'être à volonté fixés et tendus sur leur objet par l'effort intérieur.

« Observons bien, dit notre philosophe, que l'influence de l'attention ne consiste pas, comme on l'a répété souvent, à rendre l'impression plus vive (1). C'est à l'énergie de la cause extérieure, aux dispositions propres des organes, toutes choses indépendantes du moi, que tient cette vivacité des impressions. » Tout le pouvoir de l'attention consiste à fixer les organes mobiles à volonté, comme l'ouïe, le toucher, sur l'objet présent, à les détourner de toutes les autres causes d'impressions, et à rendre ainsi l'intuition, non pas plus vive que ne le comporte l'état naturel de la sensibilité de l'organe combiné avec la manière d'agir de l'objet, mais relativement plus claire, plus nette, par une véritable concentration de la faculté représentative (2).

Mais l'attention, tout en manifestant le pouvoir

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 88.
(2) *Id.*, t. II, p. 88.

de la volonté, ne fait encore que suivre les sollicitations venues du dehors; le sentiment de l'activité déployée s'absorbe et se perd dans la perception de l'objet qu'elle a servi à mieux faire connaître. Cela tient à ce que les organes du mouvement sont aussi les organes des sens; aucun d'eux n'étant ainsi soumis exclusivement à l'empire de la volonté, les effets produits par elle disparaissent au sein des impressions ou des intentions qui les accompagnent.

« Qu'est-ce donc qui pourra nous rendre le sentiment distinct de notre effort (1) » voilé par ses effets eux-mêmes? Comment et à quelle condition l'esprit humain deviendra-t-il capable de cette analyse dans laquelle les éléments distincts de l'effort ont tout d'abord été présentés? La nature même de notre organisation s'opposant à ce que l'effort apparaisse jamais complétement isolé de tout mélange avec les modes de la vie animale, un seul moyen reste possible, c'est qu'une de ces intuitions qui absorbent d'ordinaire le sentiment de notre activité soit directement produite par la volonté; la connaissance même que le moi aura de cette intuition, au lieu de lui dissimuler son action, servira à la lui révéler; au lieu de détourner notre attention au dehors, elle la ramènera au dedans. Or, cette condition se trouve

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 220.

remplie naturellement par l'union de l'ouïe et de la voix. Entre les mouvements et les impressions auditives, la nature a établi une correspondance qui ne se rencontre dans aucune autre classe de mouvements et d'impressions : le pouvoir de produire le son et le pouvoir de l'entendre sont si voisins qu'ils semblent ne former qu'un seul et même sens; les organes vocaux sont pour l'ouïe des instruments répétiteurs destinés à donner aux sons extérieurs une sorte d'écho interne qui en rend la perception plus distincte et plus claire. Il y a donc entre ces organes et ceux de l'ouïe à la fois une séparation réelle qui isole et détache l'une de l'autre les deux fonctions sensitive et motrice, et un accord secret qui rend possible l'action des deux fonctions l'une sur l'autre. Par [illegible] organes vocaux certain [illegible] mouvement donne [illegible] perçu [illegible] passive. [illegible] ses sens [illegible] mouvement [illegible] autre. [illegible] sa [illegible] au [illegible]

[illegible]

L'effort nécessaire à l'audition s'enveloppe sans doute encore dans la connaissance du son ; mais qu'importe ? puisque ce son m'apparaît lui-même comme produit par un autre effort, et que l'objet connu n'est réellement que l'acte du sujet lui-même. Ainsi devient possible la réflexion, cette attention interne concentrée sur l'acte de la volonté, capable d'en distinguer les éléments inséparables et de discerner, sous les phénomènes multiples et variables du dedans ou du dehors, l'être un et identique qui leur sert de centre et de soutien.

Faut-il accepter dans son entier cette théorie ingénieuse, mais subtile, et accorder la même importance que Maine de Biran à ces rapports spéciaux de structure et d'action qu'il a remarqués, après Buffon, entre l'ouïe et l'organe vocal ? C'est, semble-t-il, faire dépendre le plus haut développement de nos facultés de particularités organiques bien infimes. L'existence des sourds-muets soulève d'ailleurs une objection grave, bien qu'elle ne soit peut-être pas complétement irréfutable. D'autre part, il est incontestable que de toutes les perceptions possibles la perception auditive est celle que notre pouvoir sur les organes vocaux nous permet de nous donner le plus facilement et le plus constamment, et cette circonstance ne peut être sans influence sur l'emploi même que la nature nous porte à faire des sons vocaux comme des signes

par excellence. On écarterait ce que la théorie de notre philosophe a d'excessif et de hasardé, en faisant des rapports de l'ouïe et de la voix non la condition unique et exclusive de la réflexion, car elle peut évidemment être suppléée par d'autres, mais le moyen secondaire qui facilite la perception de notre activité et l'association de nos actes propres avec les données passives de la connaissance, et contribue particulièrement à étendre l'empire de la réflexion et à en généraliser les effets.

II.

L'activité du moi n'entrant en jeu, dans les deux systèmes sensitif et perceptif, que provoquée par des impressions extérieures, auxquelles elle se mêle sans pouvoir encore s'en dégager, c'est sur la question de la connaissance du monde extérieur que notre philosophe a particulièrement concentré ses recherches. Le sujet a trop d'importance pour que nous ne nous y arrêtions pas avec quelques détails.

L'effort, on le sait, n'a pas seulement pour effet de révéler le moi à lui-même. Impossible sans la présence et les dispositions favorables du terme matériel sur lequel il se déploie, ayant d'ailleurs

pour essence de vaincre une résistance qui ne peut venir de lui-même, il nous donne le non-moi en même temps que le moi. Né du conflit de deux forces, il les manifeste toutes deux en même temps, et avec une évidence également irrésistible (1) ; il nous découvre tout ce qu'il y a d'être, de réalité véritable au dedans et au dehors, et résout, sous ses deux faces à la fois, « le grand problème des existences (2). » Le doute de Descartes, qui suppose le corps anéanti pendant que la pensée subsiste, est, aux yeux de notre philosophe, absolument contraire aux réels enseignements de la conscience. Seulement il faut bien entendre que cette connaissance immédiate de notre corps n'a nul rapport avec la connaissance extérieure que nous en acquérons plus tard par les sens du toucher et de la vue. L'organisme n'est connu dans l'effort que par sa résistance même, mais cette résistance est continue : par cette continuité, elle nous donne l'idée ou le sentiment d'une étendue intérieure qui ne peut se représenter sous aucune image, mais qui n'en est pas moins la base de toute notre connaissance des réalités externes (3). D'abord sans limites et sans distinction de parties, tant que l'effort s'applique sans intention et sans choix à l'ensemble des organes mobiles, cette étendue

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 245.
(2) *Id.*, t. Ier, p. 245.
(3) *Id.*, t. Ier, p. 235.

se détermine et se précise à mesure que l'effort général se subdivise et se distingue lui-même en actes partiels, appliqués successivement à chacun des organes (1). Le moi apprend ainsi, peu à peu, à mettre les différentes parties du corps les unes hors des autres ; il discerne de plus en plus exactement leurs rapports réciproques de position, il multiplie les points de repère ; comme par un véritable toucher intérieur, il se fait ce qu'on pourrait appeler le plan subjectif des organes soumis à son pouvoir. C'est pour cela que, selon notre philosophe, la localisation des affections passives suppose la production de l'effort et l'intervention de l'activité motrice ; dépourvues par elles-mêmes de toute relation à un espace quelconque, ces affections ne sont rapportées par le moi aux organes qu'autant que le sentiment de résistance partielle qui nous découvre l'existence de ces dernières vient s'associer à elles.

Plus d'une objection a été soulevée contre cette théorie : on s'est demandé, d'une part, si le sentiment de la résistance implique réellement la connaissance d'une force antagoniste ; de l'autre, si c'est bien par la connaissance de notre corps propre que nous débutons dans la connaissance du monde extérieur.

La sensation de résistance, a-t-on dit, doit être



(1) [illegible], t. III, p. 37 et suiv.

subjective comme toutes les autres sensations ; elle nous fait connaître l'effet produit sur nous par le corps qui résiste ; mais elle ne peut nous faire connaître ce corps lui-même ; l'idée de résistance implique nécessairement, il est vrai, l'idée d'une force qui en arrête une autre ; mais l'idée de cette force n'est pas comprise dans le sentiment primitif, qui n'est que le sentiment de l'arrêt, de la suspension de l'action commencée ; pour compléter ce sentiment et arriver à la notion de résistance elle-même, il faut ajouter un élément que l'expérience ne donne pas, et qui est précisément la notion essentielle de cause ou de force. On peut répondre, semble-t-il, que l'idée de l'action, arrêtée ou suspendue, contient elle-même quelque chose d'objectif ; j'ai, en effet, la conscience très claire que ce n'est pas moi qui cause l'arrêt de mon activité ; il y a donc tout au moins, dans le fait analysé, une négation implicite de la pure subjectivité, et cette négation prend nécessairement, dans la sensation de résistance, un caractère plus marqué que dans toute autre impression ; mon activité, en effet, n'est pas complètement paralysée par l'empêchement qu'elle rencontre ; arrêtée dans son expansion, elle se tend, se concentre, elle n'avance pas, si l'on veut, mais elle se meut sur place ; j'ai donc à la fois le sentiment de mon action et d'une limite qu'elle ne peut pas franchir. Cette sorte d'insistance de l'activité a pour résultat néces-



saire d'objectiver de plus en plus, par contraste, le sentiment de l'arrêt, de l'empêchement, et de transformer la négation primitive en réelle opposition. D'autre part, suivant la profonde observation de Maine de Biran (1), la résistance dont le sentiment provoque l'effort n'est pas réduite à une sorte d'unité abstraite et idéale ; émanant d'une pluralité continue de parties, elle se distingue, par là même, de ce que serait la résistance d'un point mathématique, d'une unité indivisible de force. A la sensation de résistance proprement dite se joint donc la sensation de continuité dans la résistance ; l'élément objectif par excellence, la quantité, intervient pour déterminer et rendre plus sensible le contraste précédemment signalé. C'est ainsi que la négation devient limite et que la limite elle-même devient étendue.

Nous ne conclurons pas de là, sans doute, que dès les premiers actes volontaires l'enfant distingue l'organisme du moi lui-même et débute en quelque sorte dans l'existence par l'affirmation expresse de sa spiritualité. Tout au contraire, on pourrait dire que l'esprit ne sert d'abord à l'enfant qu'à connaître la matière ; la distinction qu'il établit entre lui et les objets extérieurs n'est certainement que la distinction de son corps d'avec les autres corps.

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 234 *et seq.*

Mais ces considérations n'atteignent pas la théorie de Maine de Biran qui, dans les deux systèmes, sensitif et perceptif, n'admet pas que le moi puisse encore se dégager des impressions sensibles et se poser comme en antithèse avec la matière de l'organisme.

Elles consacrent d'ailleurs ce fait, que nous ne connaissons pas notre corps de la même manière que les autres objets matériels. Si nous étions réduits à aller comme à la découverte des différentes parties de l'organisme à l'aide du toucher et de la vue, il nous serait difficile de circonscrire exactement, au milieu de l'ensemble des corps, ce petit domaine qui nous est propre ; l'enfant serait longtemps exposé à d'étranges et peut-être dangereuses méprises. Mais tout porte à croire, au contraire, que, conformément aux indications de Maine de Biran, l'effort et le mouvement constituent comme une prise de possession directe des différentes parties de notre corps. Avant d'explorer ces parties du dehors, nous les explorons du dedans, en faisant successivement de chacune d'elles le terme de notre activité; et c'est parce que nous nous les approprions ainsi, que nous les exceptons pour ainsi dire de l'ensemble de la nature matérielle, et que nous faisons tout d'abord commencer l'extériorité aux confins mêmes de notre organisme. Bien que nous ne nous distinguions pas d'abord de notre corps, on peut donc dire justement que c'est par lui

que commence pour nous la connaissance des réalités physiques; et peut-être est-ce à cette sorte d'intimité primitive avec la matière de l'organisme que nous devons ensuite cette foi invincible dans la réalité des corps, que tous les arguments de l'idéalisme ne peuvent ébranler. C'est ce que confirment d'ailleurs les observations et les expériences relatives à la localisation des sensations. Il est certain, en effet, que cette localisation ne se fait avec quelque exactitude que dans les organes mobiles; dans les autres, elle demeure toujours confuse et indistincte. D'autre part, des expériences pathologiques semblables à celle que cite Maine de Biran (1) constatent que, dans les cas de paralysie des nerfs moteurs, cette localisation devient impossible ou perd sensiblement de sa précision antérieure. On ne voit pas comment de tels faits seraient explicables en dehors d'une théorie analogue à celle de Maine de Biran.

Mais, en admettant cette théorie, le problème de l'extériorité se complique; il se double (2). La connaissance de notre corps expliquée, il faut montrer comment nous passons de cette connaissance à celle des corps étrangers; c'est à quoi notre philosophe a en effet consacré, dans les deux systèmes qui nous

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 238.
(2) Edition Cousin, t. III, p. 93.

occupent, de curieuses et pénétrantes analyses.

D'abord, parmi les impressions passives inhérentes à la vie animale, il faut distinguer les affections, pures émotions de plaisir ou de douleur, et les intuitions, images ou représentations, premiers éléments de la connaissance du monde extérieur (1).

Ici, non-seulement Maine de Biran se rencontre avec les Ecossais, qu'il ne connaissait pas, mais on peut dire qu'en retrouvant la vérité déjà aperçue par eux, il l'a mieux vue qu'eux et l'a plus complétement embrassée. Dans la doctrine de Reid, la perception n'est pas la simple représentation des objets, c'est un fait complexe dans lequel interviennent, avec cette représentation, des jugements de l'intelligence, des croyances qui ont pour résultat de l'objectiver, et qui contribuent particulièrement à la distinguer de la

(1) Sur la distinction des affections et des intuitions se fonde une classification des sens à laquelle Maine de Biran se réfère constamment dans ses analyses : au plus bas degré, le goût et l'odorat étroitement rattachés au sens vital, dont ils ne sont que l'épanouissement extérieur (*) ; ils constituent le pôle affectif de notre nature, toujours disposé à attirer à soi l'ensemble des modes de notre être et à absorber l'effort et la personnalité. A un degré plus élevé se placent la vue et l'ouïe, plus rapprochées, selon les expressions de notre philosophe, du sens de l'effort, et dont les intuitions, naturellement projetées hors du moi, loin de tendre à en supprimer le sentiment, semblent appeler par leur nature propre les formes intellectuelles qu'il leur impose. Vient enfin le toucher actif, instrument propre de l'effort, pôle actif de la liberté et de l'intelligence.

(*) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 233, 234.

sensation. Maine de Biran admet ces jugements, ces croyances, et de plus il cherche à les expliquer; mais il a vu aussi que, si l'on écarte ces éléments surajoutés, entre l'affection et la représentation prises en elles-mêmes il y a une différence spécifique, et cette différence est assez profonde pour expliquer comment l'animal, réduit à l'intuition sans les jugements qui l'accompagnent chez nous, peut trouver en elle cette sorte de connaissance rudimentaire des objets extérieurs sans laquelle ses actions seraient vraiment inexplicables. Maine de Biran a démêlé cette partie non affective jusque dans les sensations du goût et de l'odorat (1); mais c'est la vue et l'ouïe qui lui en offrent surtout le type, et cela grâce à la structure particulière des organes visuels et auditifs, qui rend possible la coordination simultanée ou successive des couleurs et des sons. Epanouis en un faisceau de fibrilles distinctes et juxtaposées « sur cette espèce de toile nerveuse qu'on appelle la rétine (2), » les nerfs visuels éprouvent, sous l'action des objets colorés, des impressions distinctes qui ne se confondent pas les unes avec les autres malgré leur simultanéité (3). Or, l'ordre régulier de ces impressions senties ensemble, en constituant une condition de

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 24.
(2) *Id.*, t. II, p. 26.
(3) *Id.*, t. II, p. 27.

clarté et de distinction qui manque aux affections proprement dites, provoque la représentation d'une série continue de points colorés, en un mot, d'une étendue. Profondément distincte de l'étendue interne donnée par la résistance, cette étendue colorée est essentiellement objective (1). Alors même que le sentiment du moi n'est pas encore constitué, et que par conséquent elle ne peut pas être dite extérieure au moi (2), elle se détache en quelque sorte de l'ensemble des autres impressions, elle flotte vague et confuse encore devant le regard (3). Par suite, dès que la conscience est une fois éveillée, le moi se sépare spontanément de cette intuition et de toutes les représentations du même genre. Tandis que les affections, en s'exaltant, tendent toujours à absorber le sentiment du moi, plus l'intuition est claire et distincte, plus le moi la met nettement hors de lui (4). C'est une extériorité phénoménique et qui manque encore de soutien réel (5) ; mais elle prélude à l'extériorité véritable, et, comme nous allons le voir, entre au nombre des conditions qu'elle suppose.

Le système sensitif ne voit se produire que la loca-

(1) V. Edition Cousin, t. III, p. 90, 91.
(2) *Œuvres inédites*, t, II, p. 26.
(3) *Œuvres inédites*, t. II, p. 133.
(4) V. Edition Cousin, t. III, p. 93, et *Œuvres inédites*, t. II, p. 48.
(5) V. Edition Cousin, t. III, p. 104 et 119.

lisation des affections, peu à peu distribuées dans les organes, où elles ont leur origine ou leur cause. C'est dans le système perceptif et avec l'exercice intentionné du toucher actif que commence la connaissance des corps étrangers, comme séparés du nôtre. On pourrait croire, au premier abord, que la résistance opposée par les objets matériels à nos mouvements suffit à nous révéler leur double extériorité. Mais, si tout empêchement à l'exécution d'un mouvement voulu fait naître en nous l'idée d'une cause opposée à la volonté, comment saurons-nous que cette cause est étrangère à notre corps propre, qu'elle ne tient pas plutôt à une disposition de nos organes, comme serait un défaut d'extensibilité, une paralysie momentanée (1)? Pour écarter cette difficulté, il faut, selon notre philosophe, avec la résistance de l'objet extérieur, tenir compte de la pression tactile exercée par lui sur l'organe avec lequel il se trouve en contact. Cette pression a, en effet, le caractère objectif des intuitions ; nous la sentons comme coétendue à la surface de l'organe pressé; seule ou associée aux intentions visuelles, elle ne suffirait pas à constituer l'idée complète du corps; mais, en s'unissant à l'idée de la cause inconnue qui arrête notre mouvement, elle lui communique ce qui lui manquait encore pour être jugée extérieure,

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 107 *et seq.*

non-seulement au moi, mais à notre corps. « Dès lors, cette cause indéterminée comme *non-moi* se détermine dans l'imagination, en se revêtant d'une forme sensible, en se mettant, en quelque sorte, sous l'étendue tactile qui lui sert de signe de manifestation et de reconnaissance. Dès lors aussi, l'individu ne pourra plus éprouver une pression quelconque faite sur une partie de son corps ni voir un espace coloré sans y joindre l'idée d'une cause présente opposée à son effort actuel ou virtuel. L'idée d'une force vraiment substantielle, qui a pour ainsi dire une affinité plus particulière avec les représentations d'étendue, s'associant également avec toutes les modifications passives et non étendues de chaque sens, sera comme le noyau autour duquel viendront se grouper toutes les sensations non affectives, pour former notre idée composée des corps extérieurs, substantiels et permanents quant à la force de résistance, multiples et variables quant aux modes que l'expérience de chaque sens associe au groupe objectif (1). »

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 110, et Edition Cousin, t. II, p. 366.

Cette théorie de la connaissance extérieure aboutit à une classification des propriétés de la matière qui, tout en s'accordant dans l'ensemble avec la division des qualités premières et secondaires, la renouvelle pourtant sur quelques points importants. Il n'y a, à proprement parler, qu'une seule qualité première, « essence réelle du corps, » c'est la résistance qu'il oppose à notre effort. « Cette résistance emporte avec elle l'impénétrabilité, l'inertie, ou, comme disait Leibnitz, *antitypia*. » Elle

Nous ne pouvons songer à examiner dans le détail toutes ces analyses ; mais, à ne les considérer que comme une histoire des progrès de la connaissance extérieure et une étude descriptive des éléments à l'aide desquels elle se forme peu à peu, il nous semble difficile de n'en pas admirer la justesse et la profondeur. Peut-être même pourrait-on les opposer avec avantage aux théories plus récentes qui prétendent résoudre la perception de l'étendue en perception de

nous manifeste la force constitutive des corps. Quant à l'étendue, Maine de Biran ne la range pas au nombre des qualités premières, parce que la perception que nous en avons dépend de la structure de nos organes et suppose d'autres conditions que l'effort, le mouvement et la résistance. (*Œuvres inédites*, t. II, p. 127.) Que la force résistante, par exemple, soit concentrée dans un point mathématique, et la perception de résistance subsistant, celle d'étendue disparaîtra. On ne voit pas, il est vrai, comment, en pareil cas, le moi pourrait attribuer à la force résistante une nature différente de la sienne, et il semble que la notion même du corps disparaîtrait. Maine de Biran ne paraît pas avoir assez songé à cette difficulté. Les qualités secondaires ne sont qu'associées, « agrégées par simultanéité » à l'idée de corps ; ce sont de simples signes, les qualités premières étant les choses signifiées elles-mêmes. Il importe, toutefois, de distinguer, parmi les qualités qu'on range d'ordinaire dans cette classe, celles qui correspondent aux intuitions et aux affections : celles-ci ne sont en aucune manière, ni par aucune illusion possible, attribuées aux corps comme leurs qualités propres ; seulement, par suite de l'association de nos diverses perceptions, nous réalisons dans les corps la cause d'abord entièrement indéterminée à laquelle nous en attribuons la production. Quant aux intuitions, elles constituent une sorte de moyen terme, elles répondent à quelque chose qui existe réellement dans le corps, mais elles n'en sont que la manifestation phénoménique ; elles appellent les leçons du toucher pour donner une base positive et réelle à leurs images sans fixité et sans consistance. (V. *Œuvres inédites*, t. II, p. 132, 133.)

mouvements. On ne s'explique guère, en effet, la perception du mouvement sans une certaine connaissance préalable ou simultanée des organes mus ; puis, en admettant que le mouvement nous serve à mesurer l'étendue et à en préciser ainsi la notion, on ne peut pas concevoir que les perceptions ainsi perfectionnées n'aient pas leur fondement, vague et informe, si l'on veut, mais réel, dans la continuité des résistances tactiles ou des images visuelles. En faisant ressortir toute l'importance de la connaissance interne et directe de notre corps propre, en discernant dans les sens de la vue et du toucher passif les premiers germes de la perception d'étendue extérieure, Maine de Biran a été comme au-devant de ces difficultés; et l'on peut dire sans exagération qu'il a marqué sa place parmi les philosophes auxquels la théorie de la connaissance extérieure est le plus sérieusement redevable.

III.

En regard de l'analyse des connaissances fournies par les sens sous l'intervention de plus en plus active du moi, se place, dans les *systèmes* qui nous occupent, la théorie du souvenir, déduction profonde mais en

quelque sorte obligée des vues essentielles de notre philosophe. La mémoire n'est que la connaissance se continuant, se développant dans le temps ; elle suppose donc les mêmes conditions et ne peut, pas plus qu'elle, se produire en l'absence du sentiment du moi, ni, par conséquent, en dehors de l'acte volontaire. « La réminiscence, dit Maine de Biran, est la trace même de la conscience (1). » Il n'y a souvenir que de ce dont il y a conscience, c'est-à dire « de ce que le moi aperçoit ou opère par sa force constitutive. » En termes plus précis, le moi ne se souvient que de lui-même, et par là il faut entendre strictement que l'effort par lequel il acquiert le sentiment de sa réalité est le seul acte par lequel il continue à se sentir exister, le seul qui, par lui-même, entraîne le souvenir comme la conscience (2). Quant aux affections, aux intuitions des sens, aux phénomènes passifs de la vie animale, ils laissent après eux des traces qui influent à leur manière sur l'existence entière de l'être vivant ; mais ils n'en sont pas moins en dehors du souvenir comme en dehors de la conscience. Il leur manque le sujet capable de reconnaître le rapport de ces traces aux impressions primitives, et de mettre entre la production de celles-ci et la réapparition de celles-là la

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 448.

(2) V. première partie de cet *Essai*, ch. IV, p. 149.

durée qu'il peut seul connaître et mesurer. Ce n'est donc qu'en s'associant, en se combinant avec l'effort, qu'ils acquièrent quelque chose de sa vertu propre et peuvent devenir indirectement l'objet du souvenir.

Cette théorie appelle des réserves analogues à celles que nous a suggérées la doctrine de l'inconscience des sensations ; il est clair que, par une exagération semblable à celle qui lui fait ramener la conscience à la réflexion, Maine de Biran tend à supprimer la mémoire spontanée au profit de la mémoire volontaire, à ne comprendre, à n'admettre d'autres modes du souvenir que ceux que leur disponibilité met constamment à nos ordres. Ainsi s'expliquent certaines assertions étranges : qui accordera, par exemple, à notre philosophe que les perceptions du toucher doivent être placées, parmi les objets de la mémoire, au-dessus des perceptions de la vue, parce que les mouvements des yeux qui fixent le regard sur les différentes parties d'un objet tendent à se confondre avec la perception elle-même, tandis que la main peut toujours, en l'absence des objets, répéter à vide tous les mouvements qu'elle a exécutés, se replacer dans toutes les positions qu'elle a prises, pour en mesurer les formes et les dimensions (1) ? On peut admettre, sans doute, que ces mouvements de la main

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 142 *et seq.*

contribuent à préciser la perception d'abord confuse d'une étendue ou d'une figure déterminée ; à ce titre, ils peuvent être, une fois produits, des éléments de clarté et de fixité pour le souvenir ; mais est-ce une raison pour rattacher à la disponibilité de ces mouvements la disponibilité des souvenirs ? De même il paraît difficile d'admettre que les impressions de la sensibilité échappent entièrement à la mémoire, ou que le souvenir incomplet que nous pouvons conserver de quelques-unes d'entre elles « se fonde uniquement sur l'attribution première de l'impression à un siége ou un lieu déterminé du corps (1); » non que le souvenir puisse se passer d'un principe d'identité plus que la conscience d'un principe d'unité ; mais tout ce que nous avons dit à propos du sentiment même de l'existence peut se répéter à propos de cet acte par lequel le moi se reconnaît à deux instants différents et reconnait une impression antérieure actuellement renouvelée : il n'a rien de fixe et d'absolu ; il passe constamment par mille formes, par mille nuances diverses : avant d'arriver à cet état supérieur où le contraste de l'identique et du variable ressort dans toute sa clarté, à la lumière de la réflexion, il a traversé une longue période d'obscurité, de demi-jour, où les deux termes, au lieu de se poser

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 57.

en face l'un de l'autre, se rapprochent et semblent se confondre ; ce maximum atteint, il en redescend à tout instant, et nul ne pourrait compter les degrés en nombre infini de l'échelle qu'il parcourt.

Mais ces critiques reviennent à reconnaître que notre activité et le sentiment qu'elle a d'elle-même rayonnent bien au delà du cercle où notre philosophe a cru devoir les renfermer ; elles n'atteignent que l'exagération d'un esprit trop jaloux d'isoler, pour le mieux mettre en lumière, ce moi que le sensualisme prétendait résoudre et disperser dans la multitude inconsistante des phénomènes.

Maine de Biran n'en a pas moins trouvé la véritable formule de la mémoire lorsqu'il dit : « Ce que le moi a mis du sien dans une impression reçue peut seul revivre en lui, sous forme de réminiscence ou de souvenir (1). » C'est avec cette intervention du moi, quelque obscure qu'elle soit d'abord, que commence le souvenir ; c'est elle qui différencie la mémoire active de l'homme de la mémoire passive de l'animal ; chez celui-ci le renouvellement des mêmes impressions peut ramener tout un cortége de mouvements antérieurement produits, et devenir ainsi le point de départ d'une série de phénomènes coordonnés par les lois de l'habitude et de l'association, qui, une

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 140.

fois commencée, s'achève d'elle-même. Ce concours du semblable avec le semblable, cette sorte de réplique persistante donnée à la même impression par l'organisme, imite la reconnaissance proprement dite ; c'en est l'équivalent dans un ordre de choses inférieur, équivalent suffisant pour maintenir à des degrés divers l'appropriation indispensable de l'être vivant à son milieu. Mais l'absence de la reconnaissance véritable, de la comparaison active du passé au présent, est attestée par l'incapacité de l'animal à influer en rien sur le cours fatal des impressions et des images. Reconnaître un souvenir, c'est en effet se distinguer de lui, s'en abstraire pour le juger, c'est donc un commencement de prise de possession : c'est, Maine de Biran l'a bien vu, le premier pas dans cette voie qui aboutit à l'institution des signes et, par eux, à une disponibilité presque complète des connaissances accumulées dans notre esprit.

Cette opposition du moi au phénomène, dans l'acte de la reconnaissance, se manifeste d'une manière [illegible]

[illegible]

de ces deux derniers faits, elle reste à la surface de l'être ; elle ne pénètre pas dans son fond intime ; elle n'exclut pas la possibilité d'une illusion. Ce n'est que peu à peu, à force de comparaisons répétées en toutes circonstances et à mille points de vue différents, et surtout en vertu de notre disposition à projeter hors de nous les caractères essentiels de notre être, que nous arrivons à concevoir dans les objets extérieurs, lorsqu'ils reparaissent dans nos perceptions et nos souvenirs, une identité positive, image et reproduction de la nôtre. Et cette identité, l'expérience nous apprenant qu'elle ne peut être dans les qualités secondaires, toujours susceptibles de transformations et de métamorphoses, nous la réalisons dans les qualités premières, dans la résistance d'abord, puis, quand nous avons appris que la résistance peut varier en degrés avec les changements d'état des corps, dans le poids qui objective en quelque sorte la résistance et se mesure, non plus par l'effort nécessaire pour repousser le corps, mais par l'effort pour le soulever ou lui faire équilibre.

Encore faut-il que, pour compléter cette notion d'identité extérieure, nous continuïons, dans l'intervalle de deux perceptions, l'existence des objets perçus. A ce point de vue encore, nous leur prêtons ce dont nous ne trouvons le type qu'en nous-mêmes. Qui dit identité, en effet, dit par là même continuité.

Le sentiment de l'existence ne s'affirme pas en nous, ne se pose pas sans cesse à nouveau ; il n'est pas formé de morceaux rapportés et comme rejoints les uns aux autres ; mais il se prolonge et se continue sans interruption et presque sans différence ; il se déroule comme un tissu homogène dans lequel on ne peut distinguer nulle part où un fil se termine et où le suivant commence. C'est, suivant l'expression énergique de Maine de Biran, « la trace de l'effort fluant uniformément ; » c'est le sentiment d'une activité qui, sans être toujours également tendue, ne se relâche pourtant et ne s'abandonne pas complètement, qui ne s'endort jamais, même dans son repos (1). Les phénomènes composent l'uniformité de cette sorte de durée [illegible]





IV.

C'est sur la correspondance intime de l'ouïe et de la voix, sur l'espèce d'extériorisation de l'effort, déterminée par la production volontaire des sons vocaux, que se fonde la possibilité de la réflexion ; c'est par l'emploi des signes du langage que cette forme supérieure de la connaissance s'étend et se développe, et, au-dessus des données des sens, à peine transformées dans les systèmes précédents, crée tout un ordre nouveau d'idées véritables, de notions dans lesquelles l'élément sensible disparaît de plus en plus, pour ne laisser voir que les rapports essentiels des choses, dégagés par l'esprit. « Sans les signes institués, dit quelque part notre philosophe, point de réflexion proprement dite, point d'idées ou de notions distinctes de nos actes intellectuels ou de leurs résultats (1). » C'est, semble-t-il, l'expression fidèle de la doctrine régnante au XVIIIe siècle dans l'école que Maine de Biran combat. Mais il est à peine nécessaire d'insister sur les différences profondes qui se cachent ici sous la ressemblance apparente des formules. Ce que les

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 242.



sensualistes attribuent à la valeur représentative du signe, Maine de Biran le rapporte uniquement à son caractère de disponibilité, à son rapport avec la volonté. Au lieu d'assigner au langage je ne sais quelle vertu merveilleuse pour susciter dans l'esprit des idées sans fondement dans l'expérience intérieure, il remonte jusqu'au principe même de l'influence incontestable des signes, et le trouve dans leur caractère d'instruments spéciaux et immédiats du vouloir.

Si les signes ont tant d'influence sur la formation de nos idées, d'où vient, devaient nécessairement se demander les philosophes du XVIII[e] siècle, que l'homme seul soit capable de transformer en un langage ces sons, ces mouvements, que tant d'autres êtres vivants seraient capables de produire comme lui ? [illegible] sur la voie de la re- [illegible] pour l'a- [illegible] de l'homme à la [illegible]



les impressions multiples et simultanées, toujours portées par elles-mêmes à se confondre, la première condition c'est qu'il se distingue d'elles, qu'il se pose en face d'elles pour les juger : nous voilà ramenés à la conscience et à l'effort.

Toute abstraction a son type et son origine dans cette abstraction active du moi, qui se met en dehors des impressions et des phénomènes, tout en jugeant de leur rapport à lui. Mais, d'autre part, la valeur représentative du signe ne lui vient pas de la nature même, ou du moins la nature ne fait que la préparer par les associations qu'elle établit entre les objets. Un geste menaçant n'est pas pour l'animal le signe d'une volonté malveillante ; mais, associé à l'impression des coups dont il a été suivi une première fois, il provoque le rappel d'une série d'impressions qui tend d'elle-même à se compléter ; l'animal fuit devant lui comme s'il sentait déjà l'atteinte des coups. Il y a loin de là à l'interprétation intelligente du signe et surtout à son emploi. De même, les cris de l'enfant nouveau-né ne sont pas encore pour lui des signes ; ce ne sont que les effets physiologiques de ses souffrances d'abord, de ses impatiences ensuite. C'est seulement le jour où il répète volontairement ces cris et en fait un moyen d'appel et de réclame, que le résultat des actions réflexes primitives est institué signe. Mais voyez ce que sup-

pour cette institution : d'abord que l'enfant s'est rendu compte de l'effet du cri sur les personnes qui l'entendent, puis, qu'il s'est senti maître de le produire et qu'il en a fait ainsi volontairement l'expression de son désir et le moyen de le satisfaire. La libre activité par laquelle le moi se soustrait aux influences du dehors et prend possession de lui-même, est donc ainsi le principe qui communique aux sons du langage leur vertu expressive. Par elle, le signe est institué, et par elle il reçoit sa forme ; le même acte qui le crée signe le crée sujet ou attribut, ou enferme en lui le germe de l'un et de l'autre. « Otez la volonté, c'est-à-dire le sentiment de la personnalité, a dit M. Cousin en condensant la pensée de Maine de Biran, la racine du je est enlevée : il n'y a plus de sujet ni par conséquent [illegible] il n'y a plus de verbe, expression du [illegible]

[illegible]

[illegible]

sée, en lui offrant de multiples symboles qui résument ses opérations, les condensent, les rendent à chaque instant disponibles et renouvelables, c'est parce qu'il est comme pénétré lui-même de l'activité dont il est l'œuvre ; il ne rend au moi que ce qu'il en a reçu.

« Les sons articulés ne communiquent un caractère plus réfléchi à tous les modes ou idées auxquels ils s'associent que parce qu'ils ont eux-mêmes un tel caractère. Ils ne rendent l'exercice de nos facultés diverses disponible que parce qu'ils sont eux-mêmes à la disposition de la volonté qui les crée sans avoir besoin d'auxiliaire étranger ; ils ne donnent l'ordre successif de la pensée à tout ce qui est simultané dans la sensation que parce qu'il est dans la nature de la voix et de l'ouïe de procéder par succession ; enfin, ils ne communiquent une forme sensible aux notions abstraites, ou aux produits intellectuels, que parce qu'*ils sont eux-mêmes des actes de vouloir sensibilisés* (1). »

V.

Que sont maintenant ces notions, objet propre de la réflexion, créées par elle à l'aide des signes ? Il faut, pour l'entendre exactement, suivre d'abord, à travers

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 234.



les systèmes sensitif et perceptif, le progrès des combinaisons successives qui s'opèrent entre nos perceptions.

Maine de Biran a décrit avec bonheur ces associations « toutes mécaniques et aveugles, » ces groupements confus d'images qui, dans les premiers temps de la vie, forment comme le prélude passif et à moitié inconscient de la généralisation (1). Incapable d'attention, l'enfant est plus frappé des ressemblances que des différences des objets : ses intuitions naturellement confuses tendent, par là même, à se lier les unes aux autres en vertu des rapports les plus vagues et les plus fortuits d'analogie et de ressemblance. Leurs traces indistinctes se réunissent autour de quelques images dominantes qui se répètent plus fréquemment et frappent plus vivement sa sensibilité. Aussi n'a-t-il, comme l'a remarqué Leibnitz (2), qu'une notion imparfaite de l'individualité des objets et même des personnes. Les ressemblances même [illegible] peuvent lui faire aisément illusion sur les choses qui lui sont le plus familières. En un mot, la généralisation ne dépasse guère chez lui ce qu'elle peut être chez l'animal, étroitement liée aux premières manifestations d'une mémoire passive, qui

(1) [illegible]
(2) [illegible]



tend elle-même à se confondre avec l'habitude et l'instinct, elle ne fait que représenter vaguement en nous les coordinations réelles des choses.

C'est sur ce premier fond que travaille l'attention, aidée de la comparaison, son inséparable complément (1). Son application suppose que les affections et les intuitions primitives sont, par leur association à l'effort, transformées en sensations et en perceptions, et localisées dans l'étendue organique ou étrangère. C'est en effet à cette condition seule, on le sait, que leurs traces peuvent donner lieu à des souvenirs, et par conséquent devenir objet de comparaison. Or, ces phénomènes composés comprennent toujours trois éléments étroitement unis dans un seul et même rapport : « 1° le sujet moi qui perçoit; 2° le mode perçu ; 3° le terme extérieur où ce mode est rapporté (2). » C'est un terme variable et multiple entre deux termes invariables et simples, car Maine de Biran tend à considérer l'étendue résistante comme formée par la répétition d'une même unité de force. Mais l'attention n'est pas capable de discerner encore ces deux unités ; c'est à l'élément variable et phénoménique qu'elle s'attache ; c'est lui qu'elle considère exclusivement dans les différents objets qu'elle com-

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 152.
(2) *Id.*, t. II, p. 156.



pare. En se fixant tour à tour sur chacun des modes de ce genre qu'elle rencontre dans les objets, elle les fait sortir des groupes naturels dont ils font partie : elle en forme un nouveau tout artificiel, dont l'unité factice et collective tient uniquement à l'emploi du signe qui en représente et en résume les éléments (1). Sans doute, ce signe ne fait lui-même que refléter l'unité du moi, mais il ne peut néanmoins communiquer à la synthèse qu'il opère autre chose qu'une valeur de convention. L'idée générale est donc dépourvue de toute unité comme de toute identité véritable ; elle n'atteint que les dehors phénoméniques des choses ; elle n'exprime que des rapports contingents dépendant de notre organisation autant que de la nature des objets comparés eux-mêmes. Elle néglige le fond solide de la réalité interne ou externe, l'unité positive et substantielle, hors de laquelle il n'y a pas d'existence véritable.

C'est cet élément supérieur que la réflexion a pour objet de dégager, en isolant du mélange des phénomènes qui les obscurcissent les deux termes de l'effort : la force libre du moi et la force fatale du corps. Au lieu de s'arrêter à la surface de ces composés sensibles, qui sont nos perceptions, elle les analyse ; sous les modes variables et accidentels, elle pénètre

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 162.



jusqu'aux « propriétés essentielles et permanentes, qui restent toujours les mêmes (1). » En un mot, elle écarte les phénomènes pour aller jusqu'à l'être; et l'être, c'est la cause, avec son caractère essentiel d'individualité simple et identique, la cause, qui en dehors de nous peut se répéter, s'additionner, mais qui ne se divise pas et permet ainsi de résoudre la réalité matérielle en un système d'indivisibles et invariables unités. Ainsi, sous chaque sensation affective la réflexion saisira le moi, l'unité subjective; sous les perceptions, sous la perception de couleur, par exemple, elle découvrira « le fond permanent commun aux couleurs les plus différentes (2), » c'est-à-dire la forme d'espace, réductible elle-même au point résistant.

De là les notions réflexives, toutes comprises, on le voit, dans les données de ce fait privilégié, qui, sous les apparences phénoméniques, nous découvre à la fois la réalité du moi et celle des organes. Loin d'être abstraites de la multiplicité des expériences sensibles, elles s'abstraient et se séparent, en même temps que le moi lui-même, du mélange des données passives de la sensibilité; un seul acte suffit pour que l'esprit les aperçoive en lui-même. Obtenues ainsi par une opération de l'esprit toute contraire à celle qui

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 161.
(2) *Id.*, ibid.



construit les espèces et les classes, elles s'opposent aussi aux idées générales par tous leurs caractères essentiels. Universel et invariable, puisqu'il est le fond commun et permanent de toute réalité, leur objet conserve toujours cependant le caractère d'individualité, inhérent au sentiment du moi. Il ne se disperse pas dans une multiplicité sans consistance, mais il se concentre dans un type réel et positif. On ne peut le concevoir sans le réaliser, puisqu'on ne l'entend que par un appel fait à la conscience. Tandis que l'abstrait, au sens ordinaire du mot, est l'opposé de la réalité, l'abstrait que nous donne la réflexion est la réalité la plus haute, disons mieux, la seule réalité qu'il nous soit donné d'apercevoir. C'est la confusion de ces deux sortes d'universaux qui explique les discussions interminables des nominalistes et des réalistes, et qui permet d'y mettre fin. S'agit-il des idées générales proprement dites? il est juste de dire que le signe en fait toute la valeur, puisque c'est lui qui ramène à une unité conventionnelle les caractères phénoméniques d'êtres réellement distincts. S'agit-il au contraire des notions réflexives? il est bien vrai qu'elles répondent à une existence réelle et positive, puisqu'elles ont leur type dans l'acte essentiel de la conscience.

Jusqu'ici Maine de Biran ne fait que poursuivre les conséquences de ses vues fondamentales, en éle-

vant au-dessus des phénomènes passifs et de leurs combinaisons les données supérieures dues à notre sentiment immédiat de la causalité. Mais il ne s'arrête pas là.

L'effort et la résistance nous donnent en même temps et dans un acte indivisible le moi et le non-moi, la force qui veut et la force qui résiste. Mais avec quel caractère cette dernière force nous apparaît-elle? Maine de Biran, qui a vu d'abord dans la continuité de la résistance le type de l'étendue intérieure, ne tarde pas à se détourner vers une autre conception. Supposez, dit-il, que l'organe du tact soit formé d'un ongle mobile, insensible et terminé en une pointe aiguë, la résistance nous sera donnée par lui, isolée de toute impression sensible, et elle sera perçue en un point unique. D'ailleurs la force est une par essence, au dehors comme au dedans, c'est une *monade*. De là suit, selon notre philosophe, que les données essentielles de la géométrie, et surtout le point qui engendre tout le reste, ne sont pas le résultat d'une abstraction qui s'éloigne de la réalité, mais sont directement saisies dans l'effort, et n'ont besoin que d'être dégagées par la réflexion du mélange qui en obscurcit d'abord la notion. Le point mathématique, réalisé dans l'unité résistante, devient ainsi comme le pendant du moi lui-même; la vivante unité psychologique est mise sur le même rang que l'unité

négative d'un concept tout limitatif. Dès lors la géométrie et la psychologie, les mathématiques et la métaphysique, sont aux yeux de Maine de Biran deux sciences jumelles, élevées par un même privilége au-dessus des sciences physiques ou naturelles, également construites avec « des éléments fixes, homogènes, indépendants des impressions de la sensibilité et affranchies de toutes ses anomalies et vicissitudes (1), » par là même également absolues, et embrassant les « relations éternelles (2) » et nécessaires des êtres.

Leurs procédés seront ceux-là mêmes que Descartes a décrits dans ses Règles pour la direction de l'esprit : l'intuition intellectuelle et la déduction. L'intuition intellectuelle, c'est la réflexion sous un autre nom, ou, plus exactement, c'est la vue immédiate de l'esprit, dont les signes décomposent postérieurement l'objet. « Ainsi, quoique nous distinguions dans les signes le moi ou l'effort de la résistance, la figure de l'étendue et la limite de la figure, il n'y a pas d'intuition réelle du moi séparée du sentiment d'une résistance ou de la cause du mouvement, point d'intuition de l'étendue sans la figure. Mais en même temps que les signes décomposent l'objet d'intuition ou divisent le

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 164.
(2) *Id.*, t. II, p. 255.

tout en ses parties, l'entendement voit ces parties dans le tout comme indivisiblement et nécessairement liées à son existence. De là la suite des jugements intuitifs, qui développent l'essence du sujet, ou rendent sa notion non pas plus claire ni plus distincte en elle-même, mais plus adéquate (1). »

Quant à la déduction, elle s'oppose au raisonnement, dans le sens ordinaire que lui donnent les philosophes, comme l'attention s'oppose à la réflexion, les idées générales aux notions réflexives. Considéré comme la faculté de conclure le particulier du général, le raisonnement ne fait que décomposer les touts factices formés par la généralisation dans les éléments mêmes qui ont servi à les constituer (2) ; il se réduit à un calcul dont tout l'artifice est de mettre d'accord entre elles les conventions du langage. Mais les idées générales ne se fondant que sur de simples rapports de ressemblance, les jugements qui résolvent ces idées dans leurs éléments particuliers ne dépendent pas nécessairement les uns des autres ni de leur sujet. Le raisonnement n'introduit donc entre eux qu'une apparence de nécessité toute semblable à cette apparence d'unité que l'emploi des signes communique à l'idée générale elle-même. De part et

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 274.

(2) On remarquera l'analogie de cette critique avec celle que M. Stuart Mill, dans sa *Logique*, adresse au syllogisme.

d'autre nous n'avons affaire qu'à une imitation trompeuse du type révélé par la conscience, et dont les formes du langage répandent au dehors la vertu empruntée. On ne raisonne pas ; on se borne à classer. Le véritable raisonnement, la déduction, consiste « dans une suite de jugements synthétiques qui ont tous un sujet commun, simple, un, universel, réel, et qui sont liés de telle manière que l'esprit aperçoive leur dépendance nécessaire et réciproque, sans recourir à aucune idée étrangère à l'essence du sujet [illegible] (1). » A lui [illegible] à la [illegible] dans le [illegible]

psychologie une série de propositions analogues à celles de la géométrie. Tous ses efforts n'aboutissent qu'à constituer une suite de jugements qui rentrent les uns dans les autres, non comme les conséquences successives d'un même principe, mais comme les expressions différentes d'une même vérité de fait (1). Il n'y a rien, dans cette liste assez confuse, qui rappelle les véritables déductions géométriques, rien qui puisse justifier le titre illusoire de psychologie *à priori* (2).

On ne peut s'expliquer de telles confusions que par une exagération de la tendance fondamentale de notre philosophe à élever les données actives de l'effort au-dessus des phénomènes sensibles, comme la réalité au-dessus des simples apparences. De plus en plus convaincu de la certitude que donne la conscience, entraîné par une sorte de réaction contre ces sciences physiques dans lesquelles le sensualisme prétendait absorber la science du moi, pensant enfin étendre et affermir ses vues essentielles en y rame-

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 328.

(2) Il est à remarquer, d'ailleurs, que Maine de Biran ne s'est pas arrêté d'une manière définitive à ce rapprochement étrange entre la psychologie et la géométrie. Dans un écrit postérieur à l'Essai (*), il sépare, au contraire, les deux sciences : les mathématiques passent avec l'ontologie sous l'empire de la nécessité logique, tandis que la psychologie ne reconnaît qu'une nécessité de conscience.

(*) Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale, etc. (Édition Cousin, t. IV, p. 390.)

nant les mathématiques elles-mêmes, il a cru pouvoir compléter, par une dernière antithèse entre les deux ordres de sciences, la série des transformations qu'il avait fait subir à l'opposition primitive de l'actif et du passif.

CHAPITRE V.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

(Suite.)

I.

Retrouver dans la conscience ce que l'école cartésienne avait demandé aux révélations *à priori* de la raison, et ce que l'école sensualiste avait vainement cherché à expliquer par les abstractions ou les combinaisons des données de l'expérience sensible, tel est, nous l'avons vu, le but général de Maine de Biran. Sa théorie des catégories n'est, à ce point de vue, que le complément naturel de sa théorie de l'effort. Du moment où le sentiment du moi donne l'intuition de la force active et nous introduit dans la région des réalités supraphénoménales, comment ne pas chercher dans ce sentiment l'origine des notions directrices de la pensée, qui ne peuvent qu'exprimer l'essence même de ces réalités ? La même loi, qui fait de la conscience du moi la condition de

toute pensée, fait des attributs inhérents au moi la forme toujours et partout présente de cette pensée. C'est ce que Leibnitz avait compris lorsqu'il demandait : « Comment pourrions-nous avoir quelque notion de l'être, si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres (1) ? » Maine de Biran n'a fait, dans ces indications, d'ailleurs trop rapides sur ce point important, que donner le développement et le commentaire psychologique de cette pensée profonde.

Poser les catégories comme innées, ou tout au moins comme supérieures à la conscience, eût été, à un double point de vue, en opposition avec l'idée essentielle de sa philosophie. D'une part, en effet, les catégories dominant alors la connaissance du moi, comme toute autre connaissance, le moi, et, avec lui, la notion fondamentale de cause, risqueraient de ne paraître plus, comme chez Kant, qu'une création subjective de la pensée. « Le scepticisme, dit quelque part notre philosophe à propos du principe de causalité, triomphe également, soit que ce principe n'ait d'autre fondement qu'une habitude de l'esprit, soit qu'il se réduise à une forme ou à une pure catégorie de l'en-

(1) « La vérité, dit ailleurs Leibnitz, est que nous voyons tout en nous et dans nos âmes, et que la connaissance que nous avons de l'âme est très véritable et juste, pourvu que nous y prenions garde ; que c'est par la connaissance que nous avons de l'âme que nous connaissons l'être, la substance, Dieu même. » *(Remarque sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu.)*

tendement. » Avec quelque nécessité qu'une telle catégorie s'impose à notre esprit, elle ne prouve pas qu'il y ait quelque part et particulièrement en nous-mêmes une cause réellement existante. On peut, au contraire, arguer de cette nécessité pour mettre en doute cette réalité. Pour s'affranchir du doute, c'est de la vue intérieure et immédiate de la cause qu'il faut partir. Mais alors cette connaissance première domine toutes les autres et leur sert de règle. Il ne semble pas qu'il puisse y avoir de milieu entre faire créer le moi par la pensée ou la pensée par le moi.

D'autre part, nous l'avons déjà remarqué, Maine de Biran partage avec ses adversaires de l'école sensualiste cette conviction, qu'aucune idée ne peut naître en nous hors du rapport de l'esprit à une réalité positivement aperçue et donnée dans un fait : admettre une connaissance innée, c'est, à ses yeux, désespérer de l'analyse, se résigner à poser un effet sans cause, parce qu'on n'aperçoit pas cette cause. Rattacher au fait primitif de l'effort l'origine des catégories, c'est donc, à son point de vue, combler une lacune de la science, trouver une explication à ce qui avait été jusque-là posé comme inexplicable.

Est-ce là de l'empirisme ? Il ne semble pas qu'on puisse l'admettre sans modifier profondément le sens attaché à ce mot. Car, si l'empirisme est la doctrine qui cherche dans les faits l'origine de toute

connaissance, il est avant tout la doctrine qui prétend renfermer la science dans le cercle des purs phénomènes. Or, si Maine de Biran peut paraître d'accord avec l'empirisme sur le premier point, il s'en sépare absolument sur le second, et cela précisément parce que l'expérience à laquelle il recourt n'est pas l'expérience telle que l'entend l'empirisme, mais une expérience d'ordre supérieur, qui a pour objet l'acte, non le simple fait, et qui, sous des formes changeantes et multiples, atteint directement l'unité et l'identité de l'être. L'originalité même de sa philosophie consiste à avoir cherché, entre les clartés stériles de l'expérience proprement dite et les ombres mystérieuses de la raison, ce moyen terme où la réalité métaphysique, devenue accessible, se laisse voir et toucher, sans rien perdre pour cela de sa valeur. L'apparence d'empirisme qu'elle semble conserver implique la négation de l'empirisme véritable.

Est-ce à dire cependant qu'il n'y ait rien à ajouter à cette philosophie, et que la conscience, telle que l'a entendue Maine de Biran, puisse fournir par elle-même une réponse suffisante à toutes les difficultés que soulève la théorie de la connaissance ? Si elle donne le contenu des notions directrices de la pensée, explique-t-elle ce mouvement nécessaire de l'esprit qui les projette et les étend en tous sens ? Justifie-t-elle la transformation de connaissances particulières

et individuelles en principes absolus et universels ? Suffit-elle, d'autre part, à rendre compte de toute la réalité du principe pensant, et, derrière la cause en acte qu'elle nous découvre seule, n'y a-t-il pas lieu de chercher encore la cause en soi, l'absolu de la substance et de l'âme ? Ce sont les deux objections que M. Cousin adressait à Maine de Biran en publiant le premier volume de ses œuvres ; leur discussion se lie naturellement à l'examen de la doctrine de notre philosophe.

Sur le premier point, les conclusions de M. Cousin demeurent inattaquables. Peut-être a-t-il voulu trop prouver en soutenant que l'induction à laquelle recourt Maine de Biran ne nous permettrait de projeter hors de nous, dans les êtres extérieurs, que des causes personnelles entièrement semblables à nous ? On ne voit pas, en effet, pourquoi l'esprit, après avoir conçu les autres êtres à son image, comme il le fait bien réellement tout d'abord, ne serait pas amené par l'expérience à corriger cette conception, et à la mettre mieux en rapport avec les caractères spéciaux qu'il apprend à discerner de plus en plus clairement dans les différentes classes d'êtres. Peut-être aussi eût-il été juste de reconnaître que le mot d'induction n'est pas pris par Maine de Biran absolument dans le même sens que par les autres philosophes. Mais il reste vrai, et c'est le point important, que, si l'on

s'on tient rigoureusement aux données de la conscience, l'application que nous faisons en dehors d'elle de ses formes essentielles n'est ni justifiée ni même suffisamment expliquée. Tout au plus aurait-elle, en pareil cas, une raison d'être négative, provenant de notre impuissance à concevoir les choses hors de nous autrement qu'au dedans. Mais évidemment ce n'est pas par une sorte de limitation de l'intelligence qu'on peut rendre compte de ces lois absolues qu'elle impose à toute réalité. Pour comprendre, pour autoriser cet élan de l'âme qui enveloppe la matière expérimentale dans un réseau de notions tirées de son sein, il faut recourir à quelque chose qui dépasse l'expérience, il faut reconnaître une nécessité positive dont l'esprit porte en naissant le principe avec lui.

La seconde objection paraît moins justifiée. Du [illegible]



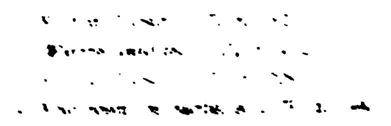
moi ; et, à prendre à la lettre certaines de ses déclarations, on pourrait croire qu'il démentît, au profit de leur objection, la prétention fondamentale de sa philosophie. On le voit accepter d'Ampère, pour désigner le moi et l'âme, les expressions kantiennes de moi phénoménal et de moi nouménal. Il affirme quelque part qu'il doit à Kant cette distinction méconnue par la plupart des philosophes (1), et il va jusqu'à écrire : « Le sens intime de mon individualité permanente, que j'appelle moi, est bien la manière phénoménique dont mon âme se manifeste à la vue intérieure, mais non point mon âme telle qu'elle est en elle-même, ou telle que peut la voir du dehors une intelligence supérieure (2). » Ailleurs enfin, il compare le rapport du moi à l'âme au rapport des qualités secondes des corps aux qualités premières, et admet que « le moi devient un simple attribut de l'âme, lorsque notre entendement devient capable de concevoir cette substance ou cet être absolu de l'âme, qui dure ou continue à exister alors même que le moi ne sent ni n'agit (3). »

D'autre part, cependant, à quelques pages de distance, il affirme que « le moi existe pour lui-même substantiellement et ne se prend point pour le mode d'une substance, mais existe indépendamment de

(1) Edition Cousin, t. II, p. 297.
(2) Id., t. II, p. 374.
(3) Id., t. II, p. 357.

toute autre chose (1). » « Le phénomène et la réalité, l'être et le paraître, dit-il dans un autre passage, coïncident dans la conscience du moi (2). » Et ailleurs enfin : « Je ne puis être dans l'absolu le contraire de ce que je suis pour moi-même (3). »

Comment concilier ces assertions, en apparence si contraires, sinon en admettant que Maine de Biran a donné à la distinction de l'âme et du moi un sens réellement différent de celui que lui prêtent ses critiques, et que c'est, au fond, par l'effet d'une illusion qu'il a cru reconnaître sa pensée dans celle de Kant? C'est ce qui semble ressortir clairement de toutes nos études antérieures. Le sentiment du moi n'est donné que dans l'effort, et l'effort lui-même suppose l'action de la cause volontaire sur l'organisme ; le moi ne se connaît donc que dans son conflit avec ce terme inerte dont il se distingue, mais dont il ne peut se séparer. Il y a là une relativité d'un caractère spécial, relativité du dehors plutôt que du dedans, de la condition plutôt que du principe, qui, [illegible] la nature du sujet, ne fait qu'en manifester le pouvoir (4). Mais ces deux [illegible] dans le fait de l'effort, nos conceptions les séparent [illegible] séparés, ils ne sont





plus des données immédiates de la conscience, ils expliquent l'effort, ils en manifestent la raison d'être objective. Entre la notion de l'âme, ainsi envisagée hors de toute relation avec le corps, et le sentiment du moi, il y a donc la différence d'une conception à une intuition, d'un élément métaphysique à un élément psychologique. Cette différence n'implique pas qu'il y ait plus d'être dans l'âme que dans le moi; elle résulte uniquement de la suppression des conditions expérimentales de la connaissance du sujet pensant.

D'autre part, le sentiment du moi n'est pas constant; il ne commence pas avec la vie, il s'interrompt dans le sommeil[1], dans l'évanouissement, dans la léthargie. On sait combien ces faits ont préoccupé Maine de Biran; la théorie de l'effort a précisément pour but d'expliquer par la détermination des conditions spéciales, précises, du sentiment du moi, les alternatives de conscience et d'inconscience. Or, nous ne pouvons admettre que notre existence soit strictement enfermée dans les limites de la conscience; nous la prolongeons dans le passé avant le premier éveil de la personnalité, nous la continuons à travers les interruptions du sentiment du moi. Le sentiment de notre identité suffirait à la rigueur à prouver que notre être dure ainsi, alors même qu'il ne s'aperçoit pas; et Maine de Biran a finement observé qu'au moment où le sentiment du moi suspendu renaît pour lui-

même, « l'être pensant se manifeste de nouveau à lui-même, non comme sortant du néant ou comme créé une seconde fois, mais comme recouvrant l'exercice d'un pouvoir qui n'a pas cessé d'être ou de durer en cessant d'agir ou de se manifester (1). » Par là, on peut dire que la durée inconsciente de l'âme devient elle-même un fait de conscience. Il n'en faut pas moins, pour concevoir ainsi l'âme sans le sentiment d'elle-même, s'élever au-dessus de l'observation immédiate, et du sujet qui a cessé de se réfléchir lui-même faire un objet véritable.

On pourrait croire enfin que Maine de Biran a senti lui-même dans quel cercle étroit il avait enfermé l'être pensant en le réduisant à l'effort volontaire. [illegible]

[illegible]

moi-même dans le fait de conscience (1) ; » ou bien : « L'homme sait très certainement ce qu'il est en soi réellement, sinon dans *son essence complète*, du moins sous cette face par laquelle il lui est donné de se concevoir (2). » L'opposition du moi et de l'âme n'est donc, pour Maine de Biran, que l'opposition de l'acte et de la puissance, de l'effectif et du virtuel. Le moi, c'est l'âme qui agit et se connaît en agissant ; l'âme, c'est « l'être qui reste le même alors qu'il ne s'aperçoit pas (3), » « qui a en lui ou dans sa nature l'aperception virtuelle ou l'aperceptibilité (4). » Seulement, la virtualité contenue dans l'âme peut dépasser l'effectif aperçu par la conscience ; ce n'est pas par le degré de réalité qu'elle est au-dessus de lui, c'est par l'étendue possible de cette réalité.

Cette distinction correspond d'ailleurs exactement à celle que Maine de Biran établit entre la cause ou la force et la substance. « La force n'est connue que dans l'action présente; mais nous concevons qu'il y a quelque chose qui reste indépendamment de l'action, et qui a en soi la faculté, la possibilité d'agir ; et c'est là ce que nous appelons substance. La notion de substance est donc dérivée de l'idée et du sentiment de la force. »

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 229.
(2) *Œuvres inédites*, t. III, p. 408.
(3) Edition Cousin, t. II, p. 365.
(4) Id., ibid.



Il reste vrai sans doute, d'autre part, que le moi, c'est l'être connu du dedans, tel qu'il existe pour lui-même, tandis que l'âme, c'est l'être conçu du dehors, tel qu'il existe en soi, ou, suivant les expressions fréquemment répétées de Maine de Biran, tel qu'il est aux yeux de Dieu. Cette opposition, qui semble coïncider avec la distinction du subjectif et de l'objectif dans la doctrine de Kant, peut paraître, à un autre point de vue, infirmer la réalité du moi. Mais ici encore, sous l'accord apparent des formules, il y a une réelle et considérable différence de doctrine. Si, de part et d'autre, l'objectif, identifié avec l'absolu, est conçu comme placé au-dessus de toute connaissance, pour Kant il est toute la réalité, et la seule réalité, tandis que pour Maine de Biran il n'est que la face invisible d'une réalité connue d'ailleurs sous une autre de ses faces. Ce que les choses sont pour nous, c'est-à-dire relativement aux lois de notre esprit, elles peuvent ne pas l'être, aux yeux de Kant, en elles-mêmes et indépendamment de ces lois. Ce que le sujet pensant est pour lui-même, dans la théorie de Maine de Biran, il l'est nécessairement d'une façon absolue, parce que la connaissance qu'il a de lui-même ne dépend pas de lois ou de formes innées de l'entendement, mais seulement de sa nature intime directement révélée à elle-même.

Cette interprétation de la pensée de Maine de Biran

contient la réponse à la question posée plus haut : la cause en acte que nous donne la conscience a toute la réalité que notre esprit peut concevoir et désirer ; elle n'est pas la manifestation, « la modification superficielle d'un fond invisible, d'un substrat inconnu (1). » Et pourtant il est vrai de dire que nos conceptions la dépassent en un double sens : d'abord, en effet, nous ne pouvons nous empêcher de combler les lacunes de la connaissance intérieure par l'affirmation d'une virtualité qui devance et relie les unes aux autres les périodes successives de notre activité, et nous ne pouvons croire que derrière les faces connues de notre être il ne reste pas de l'inconnu. Puis, dans la cause en acte, il y a encore mélange d'être et de phénomène, d'unité et de multiplicité, d'identité et de changement ; nous apercevons directement notre pouvoir et notre réalité, mais nous ne les saisissons pourtant que dans leur rapport avec des effets ou des modes dont nous ne pouvons les isoler ; notre esprit ne se contente pas de cette vue encore troublée ; un mouvement invincible l'entraîne vers la conception d'une réalité, non pas plus haute, mais plus pure et plus concentrée, où l'activité, au lieu de se répandre au dehors, s'enferme et se recueille en elle-même, où le phénomène disparaît pour nous laisser en face de

(1) M. Ravaisson, *Revue des Deux-Mondes*, 1840.



l'être. Ici donc, encore, pour expliquer et pour justifier la marche en avant de l'esprit, les données strictes de la conscience ne suffisent pas ; il faut chercher au-dessus d'elle.

II.

Tant que Maine de Biran resta livré à lui-même, absorbé dans le développement de sa propre pensée, il semble ne s'être que médiocrement préoccupé des difficultés sur lesquelles nous venons d'insister. Ce n'était pas de ce côté que sa lutte contre le sensualisme avait dû tourner son attention. Montrer que le sentiment du moi, loin d'être le résultat d'une vide abstraction, répond à une réalité directement accessible dans le fait de l'effort ; faire voir que les notions universelles, considérées par le sensualisme comme le résultat accumulé de ce qu'il y a de constant dans les perceptions des choses extérieures, ont dans ce même fait leur type réel, c'était pour lui la question essentielle, on pourrait presque dire unique. Ce point une fois gagné, le reste n'avait plus qu'une importance secondaire, et le même philosophe qui n'avait jamais, à son gré, assez insisté sur l'analyse de l'effort, se bornait à quelques mots, dits en passant, sur les caractères de nécessité et d'universalité des catégories.

Son séjour à Paris l'introduisit au milieu d'un horizon philosophique tout nouveau. Il avait presque complétement ignoré jusque-là le mouvement philosophique qui s'était opéré hors de France pendant les vingt années précédentes, et qui, venu d'Allemagne et d'Ecosse, se propageait peu à peu dans notre pays. Il le trouva représenté par les hommes distingués qui prirent part avec lui aux discussions de la Société philosophique, personnifié, avec une force incomparable, dans l'esprit ardent, élevé, puissant, de M. Cousin. Ce fut pour les idées qu'il avait jusque-là nourries dans la solitude une épreuve toute nouvelle, et qui ne put rester sans influence sur un esprit toujours en quête de la vérité et d'une sincérité si absolue avec lui-même. Bien des objections, auxquelles il ne s'était pas arrêté jusque-là, durent acquérir une importance inattendue, lorsqu'il les trouva vivantes devant lui, dans la bouche de ses amis. Ce furent précisément les difficultés demeurées auparavant pour lui au second rang, qui, constamment reproduites au milieu des discussions de son petit groupe philosophique, prirent la première place dans ses préoccupations. Après avoir fait, au début de sa carrière, un effort hardi pour se dégager de l'empirisme étroit et stérile des idéologues, il se trouvait maintenant en face de cet esprit métaphysique qu'il s'était refusé à suivre dans sa poursuite audacieuse

de l'absolu, et qui lui reprochait d'être resté en quelque sorte à moitié chemin de la vérité. Il s'était borné à écarter le principe de la philosophie *à priori*, comme celui du sensualisme, en montrant que les notions absolues prises pour point de départ par les métaphysiciens n'avaient de valeur que par les données immédiates de la conscience. Il se trouvait maintenant pour ainsi dire mis en demeure de faire à ce principe sa place dans sa doctrine, d'élever au-dessus du point de vue intérieur ce point de vue extérieur et objectif qu'il avait autrefois combattu, et de trouver un moyen de les unir et de les concilier.

Dans sa doctrine primitive, il tendait à considérer les notions d'âme, de substance, et les autres semblables, comme l'œuvre de l'abstraction s'exerçant sur les données premières de la conscience ; nous avons même vu que, dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, il regardait l'institution des signes comme la condition indispensable de leur conception. Il reconnaîtra maintenant en elles des suggestions spontanées, et premières aussi dans leur ordre, d'une faculté distincte et supérieure, la faculté de croire. Tel est le principe de la théorie nouvelle que plus d'une indication laisse entrevoir dans ses dernières œuvres (1), mais qui n'a été exposée avec quelque

(1) V. en particulier l'*Examen des leçons de La Romiguière*, p. 229.

développement que dans son ouvrage inédit sur les Rapports des sciences naturelles et de la psychologie. Elle consiste à poser en face et au-dessus du système des connaissances données dans le fait primitif ou issues de lui, un système de croyances universelles et nécessaires, ayant pour objet la réalité objective et absolue des existences que la conscience ne nous fait apercevoir que sous leur face subjective et relative. « Tout ce que nous connaissons » (c'est-à-dire ce que nous atteignons distinctement dans un fait) « a son principe nécessaire dans ce que nous ne connaissons pas, mais que nous croyons exister dans l'ordre absolu des existences (1). » Le fait, fût-ce le fait de conscience lui-même, ne nous donne que « le premier dans le temps ; » mais « une loi de notre esprit nous impose la nécessité de remonter à un premier générateur (*primus natura*) qui préexiste au fait, qui en est la condition nécessaire et *sinè quâ non* (2). » Ce sont les croyances qui donnent satisfaction à cette nécessité et qui nous font concevoir la réalité antérieure et supérieure à la connaissance, sur laquelle la connaissance elle-même doit s'appuyer. Elles constituent ainsi un élément nouveau (3), qu'il faut joindre à l'activité libre du moi et à la passivité des sensations

(1) Fragments inédits, p. XXXI.
(2) Id., p. XXXII, XXX.
(3) Id., p. XXVII.

pour embrasser notre nature dans son entier. Ayant précisément pour objet ce que les connaissances ne donnent pas, elles ne dépendent pas d'elles et ne peuvent en être déduites (1). Leurs caractères de primauté, d'universalité, de nécessité, les distinguent éminemment de toutes les idées ou notions acquises, et en font un ordre à part, produit d'une faculté spéciale qui s'ajoute aux autres, mais qui n'en dérive pas (2). Elles portent d'ailleurs leur justification dans la nécessité même avec laquelle elles s'imposent à notre esprit ; « nous sommes fondés à affirmer, sans crainte de nous tromper, qu'il y a des êtres et des substances hors de nous comme en nous, quoique nous n'ayons d'autre preuve ni criterium de leur existence que l'autorité même de cette croyance nécessaire (3). »

[illegible]

[illegible]

elle-même naître dans notre esprit qu'à condition que nous ayons appris à nous connaître nous-mêmes dans le fait de conscience (1). Sans l'existence d'un absolu, pas de connaissance du relatif; mais aussi, sans la connaissance du relatif, pas de croyance à l'absolu. « Il ne s'agit pas de savoir si quelque chose existe ou existait avant que nous le connaissions. Cette question est décidée positivement par le fait, puisque c'est en cela même que consiste le principe de la croyance, contre lequel nous cherchons vainement à réclamer. Il ne s'agit pas non plus de savoir si tel acte déterminé de notre faculté de croire est antérieur à une connaissance quelconque et au fait primitif de la conscience, question décidée négativement par ce fait même, qui nous témoigne et nous assure qu'avant lui ou sans lui, c'est-à-dire sans le moi, rien ne peut être dit exister dans l'esprit à l'état de croyance, pas plus que de connaissance ou de notion même obscure ou indéterminée (2). »

Maine de Biran ne se borne pas à constater cette sorte de réciprocité dans les conditions de la connaissance et de la croyance. Il se demande si les deux systèmes prennent naissance en même temps dans notre esprit « de telle sorte que le premier fait de

(1) Fragments inédits, p. XLVI.
(2) Id., p. XLVII ; voir encore p. LXXIX.

la conscience emporte avec lui la croyance à une réalité absolue ; » et, malgré quelques hésitations qui trahissent son embarras, il incline visiblement vers la négative. Il remarque, en effet, que « le fait de l'existence individuelle » peut être conçu sans absurdité comme antérieur à toute notion de l'absolu, tandis que l'hypothèse inverse implique contradiction (1), et il affirme expressément dans un autre passage que « le moi peut exister et le savoir sans croire d'abord qu'il est lié à une substance (2). » On dirait que malgré lui il revient à sa doctrine primitive et s'efforce de donner l'avantage à la connaissance sur la croyance.

Il faut bien comprendre, d'ailleurs, en quoi consiste, dans la pensée de Maine de Biran, cet élément surajouté, qu'il cherche à introduire dans sa doctrine sans trop en déranger l'économie première. Telle qu'il la conçoit, la croyance n'a de commun avec les idées innées des cartésiens, ou même avec les croyances naturelles des philosophes écossais, que son caractère d'antériorité objective et de supériorité par rapport aux données de l'expérience. Il ne faut pas chercher en elle une notion, une idée spéciale sortant des profondeurs de l'âme, et nous révélant, par une sorte

(1) Fragments inédits, p. [illegible]

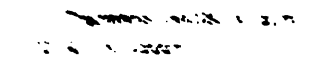
(2) Id., p. lxxxv



d'intuition supérieure, une réalité inaccessible aux facultés expérimentales. La réalité absolue est, par essence, dans la doctrine de Maine de Biran, l'inconnaissable; c'est ce qui est quand la connaissance n'a pas encore commencé ou quand elle est suspendue. « Ce qu'on appelle l'absolu cesse d'être pour nous par cela même que nous y pensons ou voulons y penser, et cette formule, connaissance de l'absolu, implique contradiction (1). » La croyance ne peut donc, par elle-même, nous rien faire connaître de l'absolu, sinon qu'il existe (2). Par suite « elle n'emporte avec elle aucune idée déterminée de quoi que ce soit que nous puissions connaître distinctement et séparément (3) ; elle ne constitue pas à elle seule une idée ou notion complète (4); » elle ne prend un corps, elle ne devient un objet pour la pensée, qu'à condition que la conscience nous ait donné d'abord la première idée de notre existence et de notre causalité. Les reproches adressés autrefois par Maine de Biran aux philosophes qui prennent la croyance pour point de départ et prétendent en déduire le système de nos connaissances, subsistent donc avec la même autorité dans le nouveau point de vue où il s'est placé; il n'hésite

(1) Fragments inédits, p. LVIII.
(2) Id., p. XLIV.
(3) Id., p. XXXV.
(4) Id., ibid.

même pas à appliquer à la métaphysique, qui veut partir de l'absolu pour arriver au relatif, le mot célèbre de Bacon sur la recherche des causes finales (1). « Ce n'est qu'en prenant pour type ce qu'il est lui-même dans sa propre aperception que le moi peut s'élever à la notion d'âme (2); ce n'est qu'en faisant abstraction des effets déterminés qu'il produit qu'il peut tirer de l'intuition de la cause agissante la conception d'une force absolue qui n'agit pas, mais qui a en elle la possibilité d'agir. » Il semble donc que la croyance se réduise à une nécessité naturelle imposée à notre esprit de réaliser les données de la conscience en dehors de la conscience même, de les dégager de la relation dans laquelle elles sont aperçues, pour les concevoir dans l'absolu. Elle introduit l'universalité, la [illegible] dans les connaissances qui en sont primi-[illegible] de ce qui [illegible] constitue le [illegible] devenir le [illegible] esprit forme [illegible] vient de [illegible] que la loi [illegible] et [illegible]





On remarquera, toutefois, que Maine de Biran se montre encore ici plus préoccupé d'expliquer le passage de l'intuition du moi à la conception de l'âme, que l'application nécessaire hors de nous des notions d'être, de cause, de substance. Il se borne à observer que les données de la conscience étant objectivées dans le transport que nous en faisons à l'âme, elles auront par là même perdu l'empreinte de notre personnalité, et seront, en vertu de leur généralité même, applicables à tout objet, quel qu'il soit (1). Quant à ce mouvement de l'esprit qui projette hors de lui ces attributs *désubjectivés* de son être, il semble le trouver si naturel qu'il n'ait besoin ni de justification ni de commentaire.

Qu'y a-t-il donc au fond de la théorie nouvelle de Maine de Biran, sinon l'introduction, dans sa doctrine primitive, de cette notion de loi nécessaire qu'il avait jusque-là trop négligée, et qui paraît bien, en effet, être la forme et l'essence de toute donnée rationnelle? Il a remarqué lui-même que « toutes les discussions élevées parmi les philosophes au sujet de l'origine de nos connaissances n'auraient peut-être pas existé si, au lieu de parler d'idées ou de notions innées, on se fût borné à reconnaître seulement des lois inhérentes à l'esprit humain, qui dépendent de sa nature et de

(1) Fragments inédits, p. LXXXV.

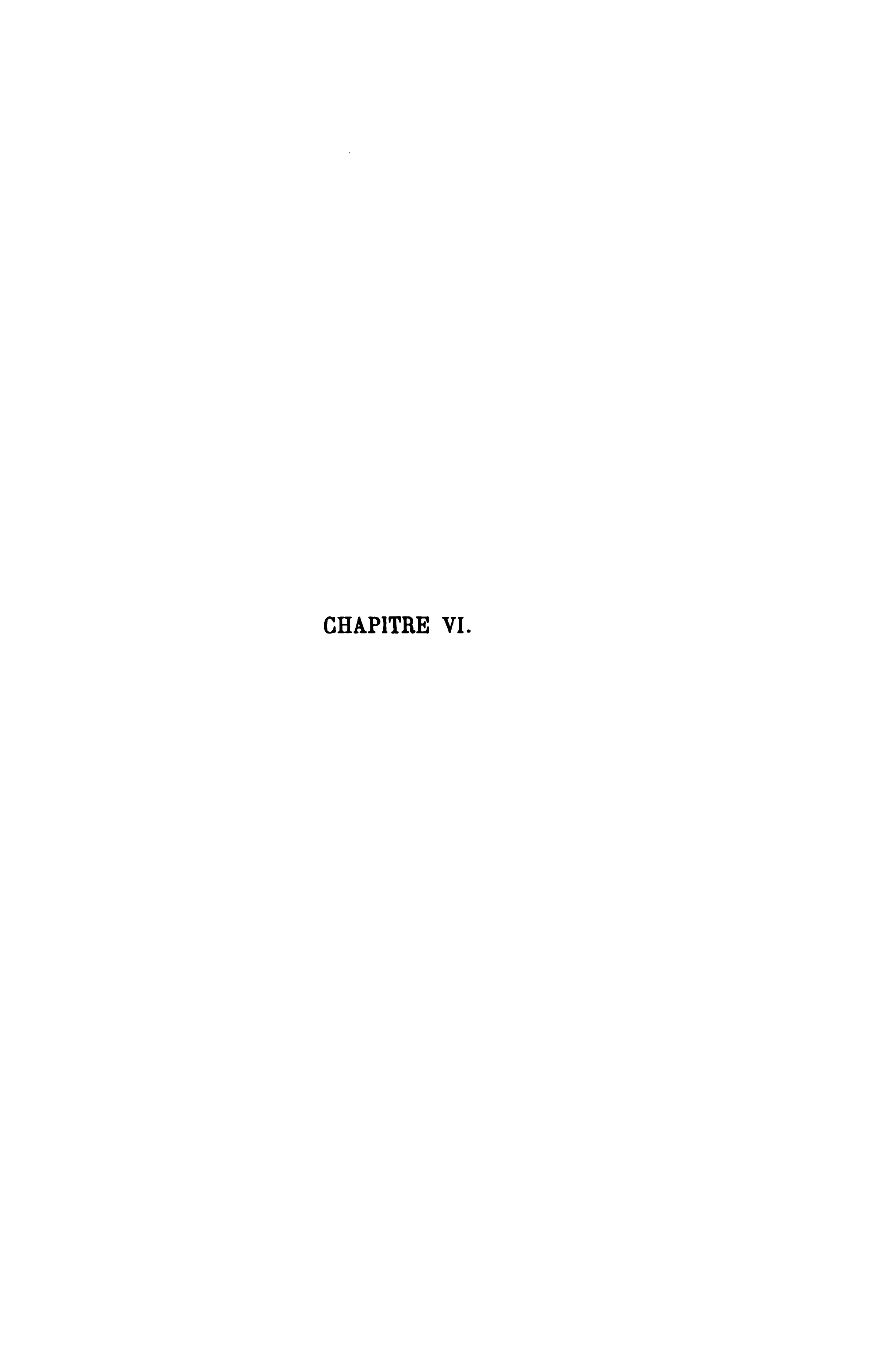


Et non-seulement on pourrait trouver ainsi à la fois l'origine et la justification des principes de cause et de substance; mais l'ordre, la finalité intérieure qui président à la vie de l'esprit, qui relient l'ensemble de nos actes internes en un organisme toujours prêt à l'accroissement et au progrès, ne pourraient-ils pas être considérés comme l'exemplaire originel de l'ordre et de la finalité que nous cherchons partout dans le monde? de telle sorte que poursuivre dans la nature la découverte des lois qui régissent les faits, ce serait, pour l'esprit, s'efforcer de démêler de plus en plus exactement l'image tout d'abord pressentie de ses propres perfections.

Sans doute, une telle doctrine ne peut être entendue que dans la supposition d'une harmonie préétablie entre l'intelligence et l'intelligible. Mais il semble qu'on ne peut éviter une telle supposition : car même en admettant, par une théorie contraire à celle dont nous indiquons le principe, que les lois de l'intelligence sont uniquement l'expression et l'effet de l'ordre qui existe dans les choses, à moins de réduire la faculté de connaître à zéro, ou de la mettre dans les choses pour éviter de l'attribuer à l'esprit, il faut bien supposer un certain accord entre les prédispositions virtuelles de l'intelligence et les lois mêmes dont elle s'imprègne et se pénètre. D'autre part, si l'on adopte la doctrine de Kant, tout en reconnais-

sant que les noumènes sont hors des prises de notre esprit, il faut bien supposer encore qu'ils sont, par nature, prédisposés à recevoir les formes que le sujet pensant leur impose ; ou bien, par un excès opposé au précédent, il faudrait, avec Fichte, faire disparaître entièrement l'objet dans le sujet. Ainsi, à moins qu'on n'absorbe le sujet dans l'objet ou l'objet dans le sujet, il faut, pour rendre possible l'explication de la connaissance, admettre entre eux un certain accord.

D'ailleurs, parvenu sur ces hauteurs, l'esprit ne peut s'arrêter ; il a nécessairement un nouveau pas à faire pour chercher au-dessus de lui et de la nature ce qu'on pourrait appeler la raison de sa raison. Dans la tendance innée et nécessaire qui le porte à répandre dans les choses ses attributs essentiels, il y a déjà la conviction secrète du rapport des deux termes de la connaissance à un terme supérieur dont ils dépendent tous deux également. La réflexion dégage cette conviction, en nous montrant en Dieu le type infini et parfait dont l'image, concentrée en quelque sorte dans notre conscience, est répandue et dispersée dans la nature.



CHAPITRE VI.

PROBLÈME DE LA SPIRITUALITÉ.

I.

« Sous la passivité des sensations retrouver l'activité, c'était, a-t-on dit, sous le matériel retrouver l'esprit même (1). » La philosophie de Maine de Biran n'est, en effet, tout entière qu'une revendication des droits de l'esprit; elle se résume dans une théorie de la spiritualité qu'on pourrait exprimer ainsi : se sentir *moi*, c'est se sentir cause intelligente et libre, c'est se sentir esprit. En plaçant l'essence de notre être dans l'activité volontaire, notre philosophe établissait du même coup que la conviction de notre spiritualité est inséparable de l'exercice de cette activité, qu'il n'y a pas une opération de nos facultés dans laquelle elle ne soit impliquée, et qu'en somme, avoir le sentiment de notre existence et avoir le sentiment de notre immatérialité, c'est tout

(1) M. Ravaisson, *La Philosophie en France au* XIXe *siècle*.

un. D'autre part, à ceux qui prétendaient expliquer l'intelligence par le jeu des impressions du dehors, comme à ceux qui voudraient l'expliquer par le jeu des phénomènes cérébraux, il répondait en montrant que ces conditions externes de l'exercice de la pensée n'en peuvent être le principe, et que, loin de pouvoir expliquer l'ensemble des faits intérieurs, elles sont impuissantes à rendre compte du fait élémentaire et primitif, sans lequel tous les autres ne seraient pas, la conscience. Pas de pensée sans conscience, pas de conscience sans activité spontanée et autonome, donc pas de pensée sans affirmation de l'esprit dans son énergie personnelle, pas de pensée sans spiritualité, telle est encore, sous une autre forme, l'idée dominante de la doctrine.

Maine de Biran a ainsi plus contribué qu'aucun autre philosophe à mettre en lumière le principe de la connaissance immédiate du sujet pensant par lui-même. Descartes avait traversé ce point de vue sans s'y arrêter; Mérian et l'abbé de Lignac l'avaient exprimé en termes positifs, mais sans sortir toutefois de généralités un peu vagues, et surtout sans l'appuyer expressément sur la seule conception de notre nature qui le justifie. A notre philosophe revient le mérite de l'avoir débarrassé de toute incertitude et de toute équivoque, et de lui avoir donné toute sa force en le rattachant à l'observation de notre causa-

lité personnelle, en l'incarnant en quelque sorte dans l'analyse de l'effort volontaire.

La démonstration de la spiritualité n'est donc pas affaire de raisonnement, mais d'observation, d'intuition directe. Comment le moi pourrait-il se conclure d'une comparaison entre les phénomènes intérieurs et extérieurs, si l'on commençait par supprimer cette intuition immédiate de lui-même sans laquelle toute distinction entre ces phénomènes devrait s'évanouir? Loin qu'il soit imposé à l'esprit, en pareil cas, de remonter des faits à leur cause, c'est par le sentiment de la cause que les faits sont donnés et deviennent objet de conscience. Il s'agit donc uniquement de savoir trouver le sujet pensant là où il est réellement, de se placer à ce point de vue intérieur où la réalité vivante de notre être se découvre à nous dans le sentiment de notre activité (1). Hors de ce point de vue, c'est vainement qu'on la cherche dans une notion abstraite, où elle se dessèche, ou dans de purs phénomènes, au travers desquels elle se dissipe. C'est

(1) V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 416. « Les philosophes qui se sont proposé d'entrer le plus avant dans la connaissance de l'âme humaine ont bien senti qu'il fallait commencer par écarter toute notion objective, toute considération de ce que pouvait être la chose sentante ou pensante en soi, pour ne songer qu'à ce que l'homme ou le sujet pensant et sentant *in concreto* est pour lui-même, à l'œil intérieur de la conscience, quand il veut descendre au fond de lui-même pour s'étudier et se connaître, dans sa constitution actuelle, comme étant lui et non chose. »

ainsi, comme Maine de Biran l'a montré, que Descartes, après avoir saisi cette réalité sur le vif, la perd de vue et la compromet en lui substituant la conception tout objective de substance pensante (1); c'est ainsi que Condillac, après avoir déclaré qu'il n'y a rien en nous que des phénomènes tout passifs, s'efforce vainement de ressaisir une apparence de spiritualité, en prouvant que sa statue peut exister et penser sans soupçonner qu'il existe de l'étendue (2). La notion de substance pensante tend fatalement à se rejoindre, dans le système cartésien, à la notion de substance étendue (3); et la conception de substance spirituelle est tout aussi impossible pour l'être fictif de Condillac que celle de la matière (4). Plus généralement, la véritable connaissance de notre nature spirituelle échappe également à l'idéalisme métaphysique, qui néglige la réalité interne pour s'élever d'emblée à des notions qui la dépassent, et au positivisme sensualiste qui, s'attachant exclusivement à la partie phénoménale des faits psychologiques, n'arrive pas jusqu'à elle. C'est entre les deux qu'elle est placée, dans ce point de vue moyen où la réflexion de la cause active sur elle-même nous

(1) *Œuvres inédites*, t. Ier, p. 153.
(2) Edition Cousin, t. IV, p. 232.
(3) Id., t. IV, p. 230.
(4) Id., t. IV, p. 232.

permet de saisir le phénomène réalisé par l'être et l'être visible par le phénomène. C'est en ce sens que Maine de Biran a pu affirmer que le type du spiritualisme se trouve dans la doctrine de Leibnitz (1), non qu'il reconnaisse dans Leibnitz le véritable point de vue intérieur, souvent dépassé par le hardi métaphysicien, mais parce que l'idée de force, principe de son système, a la vertu d'amener naturellement l'esprit à ce point de vue dans lequel seul elle peut être primitivement aperçue.

C'est en allant chercher ainsi dans l'activité le vivant principe de la personnalité, que Maine de Biran échappe aux objections de Kant et aux prétendus *paralogismes* de la psychologie rationnelle. L'unité, l'identité, dont le sentiment constitue dans la Critique de la raison pure toute la personnalité, sont considérées à un point de vue logique et abstrait, qui n'en laisse subsister que l'image immobile et morte. Kant ressemble, dans ses analyses, à un physiologiste qui croirait tout expliquer dans l'être vivant par la structure et la combinaison des organes; ce qu'il oublie, c'est précisément ce qui donne le branle à toutes ces opérations compliquées qu'il se plaît à décrire, c'est l'activité, c'est la vie. Il ne voit pas que l'unité et l'identité ne sont que la forme de la person-

(1) Edition Cousin, t. IV, p. 231.

nalité, qu'elles ne s'expliquent pas par elles-mêmes, et que supprimer la réalité du moi, quand on l'a réduit à ces attributs inertes, c'est souffler sur une ombre. Tout autre est la personnalité véritable, telle que Maine de Biran nous a appris à la connaître; la conscience n'est pas pour elle une synthèse abstraite, logiquement opérée par des concepts suspendus dans le vide; c'est le retour, le redoublement sur soi d'une activité qui se possède et se dirige, qui, par son autonomie native, s'arrache au tourbillon fatal des choses et se place « en dehors et au-dessus de la nature (1). » C'est cette activité qui, se reconnaissant la même dans la multiplicité des phénomènes, les embrasse, les rallie dans la double unité de l'action et de la connaissance; c'est elle encore dont l'effort constant, malgré des degrés divers de tension et de clarté, dure et persiste identique au milieu de la succession des faits intérieurs, et, par son énergie, maintient dans sa lutte contre les éléments étrangers ce qu'on pourrait appeler l'intégrité de notre être.

Dira-t-on que cette activité, cet effort, ne sont encore que des phénomènes dont la cause nous échappe et demeure cachée dans les profondeurs de notre être? Mais, nous croyons l'avoir déjà suffisam-

(1) Expressions de M. Caro, dans sa leçon sur la personnalité humaine. *Revue des cours littéraires*, t. IV, p. 108.

ment démontré (1), la connaissance de l'activité est inséparable de la connaissance de la cause. Si je ne perçois par la conscience que la suite des faits réalisés, sans pénétrer en même temps jusqu'à la source vivante d'où ils émanent, leur apparition et leur disparition successives ne pourront me donner qu'une idée vague de mobilité et de changement ; je ne saurai pas ce que c'est que l'activité. C'est en ce point qu'éclate précisément toute la différence de la connaissance extérieure et de la connaissance intérieure. Connaître les faits de conscience comme miens, c'est connaître en eux, de plus que dans les faits extérieurs, la cause qui, à mesure qu'elle les engendre, en opère la synthèse à la fois simultanée et successive ; l'être qui dans chacun d'eux met quelque chose de lui-même, qui réalise par eux son existence essentiellement progressive, mais qui domine leur succession par le sentiment de la persistance et de la continuité de son action. Supprimez cet élément essentiel, et il faudra reconnaître l'impossibilité absolue d'expliquer la différence du dehors et du dedans, du sujet et de l'objet, c'est-à-dire l'opposition fondamentale sur laquelle toute connaissance repose et hors de laquelle il n'y a plus qu'un chaos de phénomènes également superficiels, d'apparences éga-

(1) Voir première partie de notre travail, p. 240, 241.

lement vides, dont l'esprit ne peut plus démêler la direction ni le sens.

Au fond, ce nous semble, si l'on résiste à l'évidence intérieure qui nous rend notre activité manifeste, si, en nous comme hors de nous, on ne veut voir que des phénomènes, c'est qu'on demeure attaché, sans s'en douter, à cette notion de la substance que Leibnitz et Maine de Biran ont combattue; on se représente notre réalité spirituelle sous forme d'une entité distincte des phénomènes, reléguée dans je ne sais quelle région obscure et inaccessible, et on n'a pas de peine, après cela, à démontrer que nous ne pouvons rien savoir de cet être mystérieux. C'est ainsi qu'on a relevé la vieille objection sensualiste qui a tant préoccupé Maine de Biran : « Si tout état de l'esprit, a-t-on dit, est une manifestation de la substance, il ne peut y avoir aucun état de l'esprit dans lequel la substance de l'esprit non modifiée soit présente (1). » Mais est-ce donc la contemplation impossible de cette substance que le spiritualisme est condamné à poursuivre? N'est-il pas vrai plutôt que dépouillée d'activité, figée en quelque sorte dans l'immobilité, une telle substance n'est que le symbole inerte de l'âme? Cause essentiellement active, énergie toujours tendue, l'âme véritable ne se concentre pas

(1) Voir H. Spencer, *Principles of psychology*, t. Ier, p. 146.

ainsi dans un recueillement stérile; on ne peut la connaître à part des phénomènes, parce que ce serait la connaître à part de l'action qui est son essence; mais dans les phénomènes elle se rend partout présente par le sentiment de sa causalité; elle paraît se disperser en eux, mais elle se ramène et se retire de cette dispersion par le sentiment de son unité et de son identité; elle est, si l'on veut, dans la collection des faits intérieurs, mais comme le centre d'un cercle est dans tous les rayons; inséparable de ces faits qui ne sont que ses actes, loin de se dissimuler derrière eux, c'est par eux qu'à chaque instant elle s'affirme et se manifeste.

II.

Trois traits distinctifs caractérisent chez notre philosophe la conception de la spiritualité :

1° Il a concentré la vie de l'esprit dans un acte spécial et unique, et renfermé la personnalité dans les limites de la réflexion.

2° Par là même il a été amené à séparer d'une façon absolue le principe de la pensée et le principe de la vie.

3° Tout en reconnaissant que le moi ne peut

prendre conscience de lui-même sans se sentir distinct de l'organisme sur lequel il agit, il regarde la présence de cet organisme comme la condition nécessaire de l'exercice de notre activité, et n'admet pas, dans les conditions actuelles de notre existence, d'intuition directe du principe pensant en dehors de tout rapport avec les organes.

I. Nous avons déjà discuté le premier point (1), et cherché à dégager la vérité contenue dans les observations de Maine de Biran des exagérations qui résultent d'un point de vue trop étroit et de préoccupations trop exclusives. Partir du sentiment réfléchi de notre causalité, de la concentration de notre activité dans l'effort, est sans doute le plus sûr moyen de connaître exactement les véritables attributs de notre être. C'est dans la plénitude de leur réalisation qu'il faut saisir d'abord les puissances fécondes de l'esprit. Mais il faut savoir redescendre les degrés que l'on a ainsi franchis d'un premier saut; il faut suivre dans ses transitions insensibles l'évolution de l'activité et de la conscience, et embrasser dans toute sa richesse l'épanouissement de la vie intérieure. Maine de Biran a voulu, pour distinguer le moi du non-moi, un criterium précis, positif, indiscutable; mais il a compté sans la continuité qui relie les unes aux autres

(1) V. IIe partie, chap. 1er.

les manifestations les plus diverses de notre activité. La rigueur apparente de sa division n'est qu'une rigueur factice, démentie par les faits. Il a en quelque sorte desséché la conception de l'activité en voulant trop la purifier, en coupant les racines par lesquelles elle se rattache à la sensibilité et à la vie.

Mais on peut dire que Maine de Biran n'a fait que réaliser en nous, par une opposition trop absolue des éléments de notre être, la distinction qui sépare, en effet, dans l'échelle des êtres, l'homme de l'animal. Ce qu'il a pris pour la caractéristique du moi en face des parties inférieures de notre nature reste la caractéristique de l'être pensant en face de l'être vivant. Ce qui manque, en effet, à l'animalité pour l'élever jusqu'à la vie intelligente et morale de l'homme, c'est l'activité consciente, qui donne un centre à des énergies encore diffuses, et, en se les appropriant, les transforme et les dirige vers une fin supérieure. Sous son influence, les simples affections deviennent des sensations conscientes, les intuitions confuses des sens deviennent des perceptions et des idées. Le même pouvoir de retour sur elle-même, qui lui permet de s'abstraire des matériaux qu'elle emploie et la soustrait à l'action fatale des objets extérieurs, lui rend possible la perception des rapports de ces objets et lui ouvre le champ infini de la connaissance, dans lequel le type intérieur de réalité et d'ordre qu'elle

trouve dans la réflexion sur sa propre nature lui sert de modèle et de règle.

Si la vie inférieure de la sensibilité et de l'instinct n'est pas en nous réellement séparée de la vie supérieure de l'intelligence, si elle s'absorbe en elle, elle est donc avec elle dans le rapport de la matière à la forme qui l'organise et en achève la réalité ébauchée. Elle est bien nôtre, la conscience l'atteste ; mais elle n'est pas uniquement et exclusivement nôtre, puisqu'elle appartient à d'autres êtres qu'à nous. Elle reçoit la forme de notre personnalité ; mais cette forme ne lui vient pas d'elle-même et ne lui est pas propre. Ce qui est nôtre, non pas seulement en fait et par accident, mais en droit et par essence, c'est ce qui n'appartient qu'à nous et qu'on chercherait vainement ailleurs, c'est ce dont la présence suffit à expliquer toutes les supériorités de notre nature, c'est l'action consciente et libre.

II. On ne s'étonnera pas que le même philosophe, qui enlève au sujet pensant la sensibilité, lui refuse toute ingérence dans la production ou la direction des phénomènes de la vie. Concentrer la réalité de l'âme dans l'activité réfléchie, c'est nécessairement condamner d'avance toute doctrine qui tend à la répandre à travers la diffusion et l'inconscience des fonctions vitales. Aussi Maine de Biran se déclare-t-il contre l'animisme dans les termes les plus formels.

« Il faut forcer toutes les hypothèses, dit-il dans un passage caractéristique, et se mettre en contradiction avec les faits de notre nature et avec le témoignage du sens intime, pour attribuer à l'âme, qui aperçoit sa propre causalité dans ce qu'elle veut et fait réellement avec un sentiment de liberté, pour attribuer, dis-je, à cette force une, identique, et les faits de conscience, les actes de vouloir où elle se manifeste, et les fonctions vitales de l'organisme, soumises à des lois aveugles et nécessaires opposées à celles du vouloir ou au moi, qui ne peut exister en aucune manière là où la conscience et la liberté ne sont pas. Certainement, on ne pouvait faire une application plus fautive du principe de causalité que de rapporter tout ce qui se fait dans le corps vivant, sans être pensé ni voulu, précisément à une cause dont la nature est de penser et de vouloir; car c'est égaler ou identifier le moi et le non-moi (1). »

Une chose reste vraie dans cette critique : tandis que la cause active et libre, qui est moi, est l'objet d'une intuition directe, le principe de la vie, ne pouvant être immédiatement connu, demeure un objet d'hypothèse (2) sur la nature duquel il est peut-être

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 384. — Dans un autre passage, il déclare que si l'on veut attribuer à l'âme les phénomènes de la vie, on peut, à tout aussi bon droit, lui attribuer le mouvement de la terre, et tout ce qu'on voudra.

(2) « La nature du sujet d'attribution des faits sensitifs (et à plus forte

impossible d'arriver à une entière certitude. C'est du dedans que j'aperçois la cause de la pensée ; c'est du dehors et par induction que j'arrive à la conception de la cause des phénomènes vitaux. La diversité même des méthodes entraine la différence des résultats obtenus.

Mais, cette réserve faite, il semble qu'on ait plus de raisons pour rejoindre et fondre en une seule ces causes si différemment connues que pour les séparer l'une de l'autre.

D'abord, de même qu'il est impossible de resserrer notre être dans les limites de la réflexion, on ne peut le renfermer dans les bornes trop étroites encore de la conscience. « C'est par des gradations insensibles, c'est en quelque sorte par les infiniment petits que la conscience commence et que la conscience finit [1]. » [illegible]

[illegible]

1. [illegible]

n'y aurait-il pas, même pendant que ce sentiment nous est donné, des puissances de l'âme qui poursuivent dans les profondeurs de notre être leur obscur développement ?

D'autre part, il faut que la cause à laquelle on attribue les phénomènes vitaux rende compte du concours de ces phénomènes vers une même fin, de l'accord réciproque des fonctions qui caractérise la machine vivante. Suivant le langage des physiologistes eux-mêmes, la vie est « une création dirigée par une idée définie (1). » Cette création harmonique est-elle suffisamment expliquée par des propriétés vitales répandues dans les différentes parties de l'organisme et nécessairement indépendantes les unes des autres ? Ne faudrait-il pas alors considérer comme une résultante de l'évolution vitale ce qui en est, au contraire, le principe ?

C'est pour échapper à cette difficulté qu'on a imaginé le principe vital, seconde âme chargée des fonctions que la conscience ne rapporte pas immédiatement à la première. Cette hypothèse peut séduire par la satisfaction apparente qu'elle donne à la fois aux déclarations de la conscience et aux nécessités de l'explication des faits vitaux ; mais elle est directement

(1) Expressions de M. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 161.

contraire au principe qui défend de multiplier sans nécessité les causes et les êtres, et, par la complication qu'elle introduit dans les éléments de notre être, elle prête le flanc à bien des objections. Elle ne pourrait se défendre que s'il était possible de tracer avec une rigueur absolue la ligne de démarcation qui sépare le domaine de la conscience et celui de la vie, de telle sorte que le regard intérieur rencontrât toujours comme la même barrière pour circonscrire sa portée, et que les organes et leurs fonctions fussent pour le moi une région entièrement étrangère et inconnue. Mais ces conditions sont loin d'être réalisées ; à peu près fixe dans l'état normal de notre être, la limite des deux domaines se déplace sensiblement dans les états pathologiques ; il n'y a, pour ainsi dire, pas un point de l'organisme qui, sous leur influence, ne puisse être manifesté à la conscience par les sensations dont il devient le siége. Comment expliquer un tel échange entre des faits soumis à des principes distincts et séparés ? D'autre part, la différence que nous faisons entre notre corps et les corps étrangers prouve suffisamment que nous le connaissons d'une autre manière qu'eux ; lui aussi, on peut le dire, nous le connaissons du dedans, et nous le connaissons constamment ; le sens de la coexistence dont parlent certains philosophes n'est pas une chimère ; les sensations qui nous révèlent la présence de l'organisme et l'accomplisse-

ment de ses fonctions sont confuses ; elles s'assourdissent en quelque sorte par leur continuité même ; elles semblent s'évanouir quand l'activité de l'esprit se concentre sur un objet étranger, mais elles reparaissent et se ravivent quand l'attention se fixe sur elles ; on peut dire que nous n'avons qu'à écouter pour entendre la vie travailler en nous. Si nous l'entendons ainsi, n'est-ce pas qu'elle est quelque chose de nôusmêmes, et que l'activité qui se déploie en elle ne nous est pas absolument étrangère ? Seulement, et c'est ici que les idées les plus générales de Maine de Biran pourraient retrouver leur application, il semble qu'en passant de la sensibilité à la vie, comme en passant de la volonté et de la réflexion à la sensibilité, la part que nous prenons à ces faits de nature diverse aille en s'amoindrissant. Dans la volonté, nous tirons de nous-mêmes la matière, la forme et la fin de l'action ; dans la sensibilité, nous ne faisons que réagir contre une influence extérieure ; dans la vie enfin, notre effort, de plus en plus obscur, semble avoir surtout pour effet de diriger et de centraliser les activités diffuses qu'il se soumet et s'assimile. Si nous pouvions emprunter le langage d'Aristote, en désignant sous le nom d'âme moins des entités distinctes que des formes différentes d'activité, nous dirions volontiers : l'âme nutritive s'absorbe dans l'âme sensitive, et avec elle se perd dans l'âme intelligente ; mais celle-ci ne se ré-

pand pas dans toutes les fonctions qu'elle assume avec la conscience et la liberté qui caractérisent ses actes propres ; sans se diviser, sans cesser d'être elle-même, elle conserve à chaque degré le mode général d'action des énergies distinctes qu'elle s'approprie et qu'elle fond dans son unité.

III. Cette manière d'envisager les rapports de la vie et de la pensée trouverait d'ailleurs un point d'appui dans la doctrine constamment professée par Maine de Biran sur l'union étroite du corps et de l'âme dans notre nature. Nous avons déjà eu plus d'une fois occasion de le faire remarquer, ce que le fait de conscience nous donne, selon notre philosophe, ce n'est pas l'existence de l'âme séparée de celle du corps, c'est l'action du moi sur l'organisme. Je me distingue de cet organisme qui me résiste, et je sais bien que je ne suis pas lui, mais je ne peux le savoir qu'en agissant sur lui, et par conséquent en prenant conscience de mon union avec lui. « L'homme n'est pour lui-même, ni une âme à part le corps vivant, ni un certain corps vivant à part l'âme qui s'y unit sans s'y confondre. Il est le produit des deux,.et le sentiment qu'il a de son existence n'est autre que celui de l'union ineffable des deux termes qui la constituent ; en croyant se saisir lui-même dans l'un de ces deux éléments, l'esprit de l'homme ne peut embrasser qu'une illusion, un pur abstrait, une ombre sans consistance ni réali-

té (1). » Et cette doctrine est si fortement établie dans son esprit, qu'elle se retrouve dans ses derniers ouvrages, aussi bien que dans les premiers, exprimée en termes de plus en plus explicites. « Dans notre humanité, dit-il au début de l'*Essai d'anthropologie*, rien n'est senti, perçu ou conçu par le sujet ou la personne qui se dit móì que sous la condition de la vie organique, et par suite sous celle des instruments nombreux, des fonctions compliquées qui concourent à la former. L'homme se distingue de toute cette complication d'instruments, *mais il ne saurait* s'en séparer en restant lui (2). »

On ne peut, ce nous semble, méconnaître ici l'expression de la vérité. Le spiritualisme, depuis Descartes, incline trop à enfermer l'esprit dans une sphère à part, où l'exercice de ses facultés n'a d'autre objet que le monde purement intellectuel des idées, d'autre condition que la réalité même du sujet pensant; il fait de l'homme un être double, dans toute la rigueur de l'expression, et sépare si bien ces deux moitiés qu'il devient, après cela, impossible de les rejoindre et d'en expliquer le lien. C'est ainsi que chez les cartésiens, en particulier, le problème des rapports de l'âme et du corps reçoit une solution

(1) Edition Cousin, t. III, p. 195.

(2) *Œuvres inédites*, t. III, p. 328.

doute, que la conviction de cette spiritualité ne pénètre pas également toutes les intelligences, et qu'elle rencontre encore des sceptiques et des contradicteurs? C'est une objection que Maine de Biran s'est à peine posée, tant était claire et certaine à ses yeux la connaissance du sujet pensant par lui-même. Le matérialisme lui paraissait une maladie de l'âme, une sorte de cécité du regard intérieur. A quelque point que l'on partage sa confiance dans les enseignements de la conscience, on ne peut aujourd'hui se satisfaire aussi facilement que lui. Il est indispensable de rechercher les causes du désaccord des esprits sur cette grave question, d'examiner et de discuter les difficultés auxquelles s'arrêtent les adversaires du spiritualisme.

Accord général entre le développement de l'intelligence et le développement du cerveau dans la série des êtres vivants, et en nous-mêmes correspondance et parallélisme entre les faits psychologiques et les faits cérébraux, telles sont les données scientifiques sur lesquelles se fondent ces difficultés. Tandis que le psychologue, recueilli en lui-même, ne voit plus le reste du monde qu'à travers les états déterminés de sa conscience, et, dans l'activité intelligente et libre que manifestent les faits intérieurs, pense saisir directement leur cause véritable, le naturaliste, le physiologiste, passant, en quelque sorte, par-dessus le

problème de la connaissance, pour ne s'occuper que des objets connus, abordent du dehors le problème qu'il a résolu du dedans. Plus ils avancent dans l'étude du cerveau et des phénomènes dont il est le siége, plus se dégagent avec clarté à leurs yeux les rapports de toute sorte qui relient les faits intellectuels aux opérations de cet organe indispensable de la pensée. Il leur arrive, il est vrai, de dépasser par leurs inductions les données positives de la science actuelle; on a reproché avec raison à quelques-uns d'entre eux de considérer comme démontrée la dépendance de l'âme à l'égard du corps, sans avoir pu déterminer encore avec rigueur la circonstance décisive à laquelle le développement de l'intelligence serait attaché; et il est clair, quels que soient les progrès de l'analyse des fonctions cérébrales, qu'elle n'est pas encore parvenue à préciser l'état moléculaire défini du cerveau qui correspond à chacun de nos états de conscience. Mais on peut leur accorder que les résultats obtenus autorisent leurs hypothèses, que ce qui échappe encore aujourd'hui aux investigations de la science se laissera peut-être apercevoir demain, et qu'une science physiologique achevée parviendrait à établir une loi générale de correspondance entre ces deux ordres de faits, si bien que, suivant les termes de M. Tyndall, étant donné l'état du cerveau, on pourrait en déduire la pensée ou le

sentiment correspondant, ou qu'étant donné la pensée ou le sentiment, on pourrait en déduire l'état du cerveau (1). Qu'il s'appuie d'ailleurs sur des observations plus ou moins rigoureuses, sûr des faits plus ou moins nombreux, le mode de raisonnement par lequel on pense combattre les affirmations de la conscience ne diffère pas; il consiste toujours à conclure d'une correspondance plus ou moins complète entre les faits cérébraux et les faits psychologiques, que les premiers sont la cause des seconds, que l'activité mentale, au lieu d'avoir la réalité indépendante qu'elle s'attribue, n'existe que par l'activité cérébrale.

Or, ce raisonnement suppose nécessairement un principe, et ce principe n'est autre que celui-là même qui domine toute recherche des causes ou des lois dans les sciences de la nature : toutes les fois que deux faits ou deux séries de faits sont unis par le lien d'une concomitance constante, de sorte que l'un n'apparaisse jamais sans l'autre et que toutes leurs variations, toutes leurs modifications, se correspondent exactement, le premier fait est regardé comme la cause du second, la première série de faits, comme la cause de la seconde.

Ce principe étant donné, la conclusion que nous

(1) *Revue des cours scientifiques*, n° 1.

venons d'indiquer paraît justifiée, ou, du moins, elle ne demande, pour l'être complétement, qu'un surcroît de rigueur et de généralité dans les observations qui en constituent l'autre prémisse. En adoptant ce point de vue, on peut dire qu'il n'y aurait qu'un seul moyen possible de démontrer la spiritualité, si l'on croyait devoir appliquer à cette démonstration la méthode des sciences de la nature, ce serait d'atteindre dans une expérience positive la réalité intérieure, se soutenant par elle-même, hors de tout rapport et de tout lien avec l'organisme.

Mais la question est précisément de savoir ce que vaut ce principe, et quel est le sens exact dans lequel le mot de cause s'y trouve employé. Or, sur ce point, il ne peut, ce semble, y avoir d'hésitation. C'est une vérité reconnue par les savants comme par les philosophes que, dans le monde extérieur, nous ne pouvons atteindre aucune cause réellement efficiente; tout se réduit à des phénomènes et à leurs rapports. Le terme de cause, pris dans l'acception à laquelle le restreint nécessairement cette observation, n'est donc qu'un synonyme abrégé qui ne désigne et ne peut désigner que le lien de deux faits unis par un rapport de correspondance constante. Ce n'est donc pas une conséquence que l'on tire des rapports constatés entre les faits psychologiques et les faits cérébraux; ce n'est qu'une autre manière de les exprimer

qu'on emploie. Il n'y a rien de plus dans l'une que dans l'autre, et tout se réduit à constater une fois de plus que, dans l'état actuel de notre être, l'existence du cerveau, l'intégrité de sa structure et de ses fonctions, sont les conditions hors desquelles nous ne rencontrons nulle part la pensée.

Dira-t-on que cela suffit, et qu'une telle explication de la pensée est la seule que notre esprit soit en droit de réclamer ? Il faudrait, pour l'admettre, renoncer aux vérités que nous avons antérieurement établies et se ranger, au sujet de la connaissance de l'âme, du parti de Hume et de l'école positiviste. Il faudrait surtout établir qu'il n'y a rien de plus dans l'activité consciente de l'esprit que dans les phénomènes cérébraux, car évidemment ce n'est pas tout de montrer que l'une suppose les autres, si l'on ne montre encore qu'elle ne suppose rien de plus. Mais qui voudra accepter sérieusement cette dernière proposition et ne reconnaîtra que, pour expliquer au moins le passage du premier ordre des faits au second, il faut une cause qui n'est pas contenue dans les données de l'analyse physiologique ?

Au fond, si l'on veut y réfléchir, on verra qu'il en est de même de toutes les explications des sciences de la nature. Expliquer un fait, c'est, pour le physicien ou le naturaliste, le faire rentrer dans une classe d'autres faits déjà étudiés et connus, et le présenter

comme un cas particulier d'une relation générale antérieurement déterminée (1). De là il résulte que, par une logique naturelle et fatale, la science devra tendre à ramener les faits plus particuliers et plus complexes qui se rencontrent chez les êtres supérieurs, aux faits plus généraux et plus simples observés dans des êtres moins élevés, ceux-ci à d'autres plus généraux et plus simples encore, jusqu'à ce qu'on arrive enfin aux faits les plus généraux et les plus simples de tous, qui, ne pouvant être expliqués eux-mêmes, servent à expliquer les autres. C'est ainsi que l'on cherche à expliquer la pensée par la vie, la vie par les faits physico-chimiques, ceux-ci, enfin, par le mouvement, le phénomène le plus général et le moins déterminé de la nature, auquel on se flatte de ramener tout le reste. On peut donc dire qu'en poursuivant cette explication mécanique des choses qui est aujourd'hui son *desideratum*, la science ne fait que suivre une voie fatalement tracée, et dont le terme pouvait être prévu d'avance.

Mais ce mode d'explication répond-il à toutes les exigences de l'esprit? Consistant à faire ressortir les liens du supérieur à l'inférieur, explique-t-il la supériorité elle-même? Il est vrai qu'après l'analyse

(1) V. Herbert Spencer, *Premiers principes*, p. 74.

des éléments de la réalité, la science cherche à en faire la synthèse ; c'est ainsi qu'elle s'efforce d'expliquer la formation des premiers organismes à l'aide de la matière inorganique, et qu'une fois maîtresse de la première cellule organisée, elle prétend saisir les lois de l'évolution fatale qui en fait sortir des organismes de plus en plus complexes et parfaits. Mais on ne peut pas dire qu'elle ait encore réussi d'une manière définitive dans son entreprise et abouti sur ces questions à des résultats incontestés. L'eût-elle fait d'ailleurs, l'esprit ne se contenterait pas encore de cette constatation brute des faits ; montrer comment le supérieur sort de l'inférieur, ce n'est pas encore saisir la cause du passage de l'un à l'autre, c'est s'arrêter au comment sans avoir trouvé le pourquoi. Sous l'explication mécanique, notre intelligence poursuit donc encore une explication en sens inverse, une explication dynamique, qui seule peut atteindre la cause véritable de la progression des êtres.

Et cette explication n'est pas seulement nécessaire pour rendre compte de la transition d'un ordre de faits à un ordre plus élevé ; le fait initial par lequel on prétend expliquer tout le reste, le mouvement lui-même, implique un changement, une sorte de progrès au minimum, qu'on ne peut comprendre que par l'action. C'est l'action seule, comme l'a remarqué

Leibnitz, qui fait qu'un corps mobile diffère d'un corps immobile.

On objectera peut-être que ces difficultés sont éludées par la doctrine nouvelle de la corrélation des forces, qui, tout en réservant les droits du principe inconnaissable des existences, ne voit dans les classes de phénomènes les plus opposées que des équivalents susceptibles, sous l'action d'influences déterminées, de se transformer les uns dans les autres. Suivant cette doctrine, en effet, il n'y a, en quelque sorte, plus de progression dans les formes différentes de la réalité ; forces mentales, forces vitales, forces physico-chimiques opposées en apparence, et placées à des degrés différents, sont, au fond, convertibles les unes dans les autres, et témoignent par là de leur équivalence. Le travail de la nature se réduit à une série de métamorphoses, et de métamorphoses réciproques ; les mêmes éléments qui étaient tout à l'heure mouvement ou chaleur vont devenir lumière, électricité, magnétisme ; ils s'organiseront et s'animeront dans l'être vivant ; ils se transformeront dans le cerveau en sensibilité, en pensée, en volonté, pour redevenir ensuite, par une série de transitions analogues, à leur premier état. « Les modes de l'inconnaissable que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc., dit M. Herbert Spencer, sont transformables les uns dans les autres ;

et dans ces modes de l'inconnaissable que nous distinguons par les noms d'émotion, de sensation, de pensée, celles-ci à leur tour peuvent, par une transformation inverse, reprendre leurs premières formes (1). »

Nous pourrions faire observer que cette doctrine, généralisation hardie des faits d'équivalence et de transformation remarqués primitivement entre la chaleur et le mouvement, contient encore une part plus large d'hypothèses que de vérités établies, et qu'en somme la loi d'équivalence n'est scientifiquement démontrée que pour les forces physiques, c'est-à-dire pour des forces du même ordre, et dont les rapports n'ont rien qui doive nous surprendre. Nous pourrions montrer encore que si les propriétés qui impliquent l'étendue, et manifestent ainsi l'essence de la matière, peuvent être, à la rigueur, considérées comme équivalentes et convertibles, le changement d'un fait physiologique en fait intellectuel ne serait plus une simple métamorphose, mais la transformation inadmissible d'un contraire en son contraire (2). Mais restons au point de vue auquel nous nous sommes placé d'abord : il ne semble pas que la doctrine de la corrélation des forces puisse échapper

(1) Herbert SPENCER, *Premiers principes*, p. 232.

(2) Voir sur ce point l'ingénieuse discussion de M. Alb. Lemoine, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales*, 1868.

aux difficultés que nous avons signalées, ni surtout qu'elle puisse infirmer les enseignements de la conscience. On a beau déclarer toutes les forces équivalentes; on n'en est pas moins contraint de reconnaître qu'elles ne sont pas toutes directement convertibles les unes dans les autres, mais qu'elles suivent dans leurs transformations un ordre réglé par une hiérarchie véritable ; c'est ainsi qu'il faudrait avoir opéré d'abord la transformation des forces physico-chimiques en forces vitales, avant de penser à les métamorphoser en forces mentales. L'équivalence prétendue n'exclut donc pas une progression véritable ; et pour franchir les degrés de cette progression, l'esprit ne réclame pas avec moins d'insistance l'action d'une cause efficiente. Peut-être même pourrait-on dire qu'en attribuant les métamorphoses des phénomènes à l'influence des circonstances et des milieux, on ne fait que mettre au dehors la causalité, qu'on se refuse à voir au dedans.

Les termes de transformation, d'évolution, semblent faits, d'ailleurs, pour entretenir l'illusion, en ramenant, sous une forme moins distincte, au milieu des phénomènes qu'on prétend considérer seuls, l'idée de la cause dont on ne peut réellement se passer. La doctrine de la transformation des forces pourrait bien être ainsi, relativement à l'ensemble des phénomènes naturels, l'équivalent de la doctrine

de la sensation transformée dans le domaine des faits intérieurs, et mériter, par suite, quelque chose des reproches que Maine de Biran adressait à cette dernière (1).

Il est visible, en effet, qu'en passant d'un ordre inférieur de faits à un ordre supérieur, on rencontre toujours dans le second quelque élément nouveau qui n'est pas compris dans le premier. Quand on établirait, par exemple, que les phénomènes vitaux ne sont en eux-mêmes, et pris isolément, qu'une transformation des phénomènes physico-chimiques, aurait-on pour cela établi qu'il n'y a rien de plus dans les uns que dans les autres, et pour expliquer le rapport de ces faits aux fonctions vitales et le concert de ces fonctions elles-mêmes dans l'œuvre de la vie, ne faudrait-il pas recourir encore à un principe nouveau d'ordre et d'unité?

Mais parvînt-on à expliquer l'organisation elle-même par l'action de forces inorganiques, on n'en aurait pas davantage le droit d'étendre une explication du même genre au passage de la vie à la pensée. Si l'on peut parler de la corrélation des forces physiques, chimiques et vitales, c'est qu'elles ne sont, selon la remarque profonde de Maine de Biran, que des inconnues dont le nom sert à grouper les phénomènes

(1) Voir la première partie de ce travail, p. 183.

selon les ressemblances et les rapports que nous découvrons entre eux. Contraints d'admettre derrière ces phénomènes la réalité d'une cause, nous faisons varier notre conception de cette cause à mesure que s'étend et se développe notre connaissance des phénomènes. Pour répondre à ce que nous enseignent les transformations possibles de ces phénomènes les uns dans les autres, nous n'avons qu'à faire tomber les barrières qui séparaient dans notre esprit les causes distinctes que nous étions portés à leur attribuer, et à fondre ces causes en une seule. Notre esprit est alors d'autant plus satisfait que le recours à une cause inconnue, qui pèse à sa curiosité, ne lui est imposé qu'une fois pour toutes (1). Mais tout ce qui tend à faciliter le rapprochement et la fusion en une seule de causes également inconnues s'oppose à ce que nous puissions absorber, dans le principe inconnaissable des existences extérieures, la cause que nous atteignons directement en nous-mêmes. Toutes les tentatives de transformation s'arrêtent nécessairement en face de cette antithèse de la cause qui se connaît elle-même et de la cause inconnue, antithèse absolue et irréductible, dont l'opposition de la pensée et de la matière n'est elle-même que l'effet et le signe.

(1) Voir à ce sujet la remarque déjà citée de Maine de Biran, édition Cousin, t. II, p. 30.

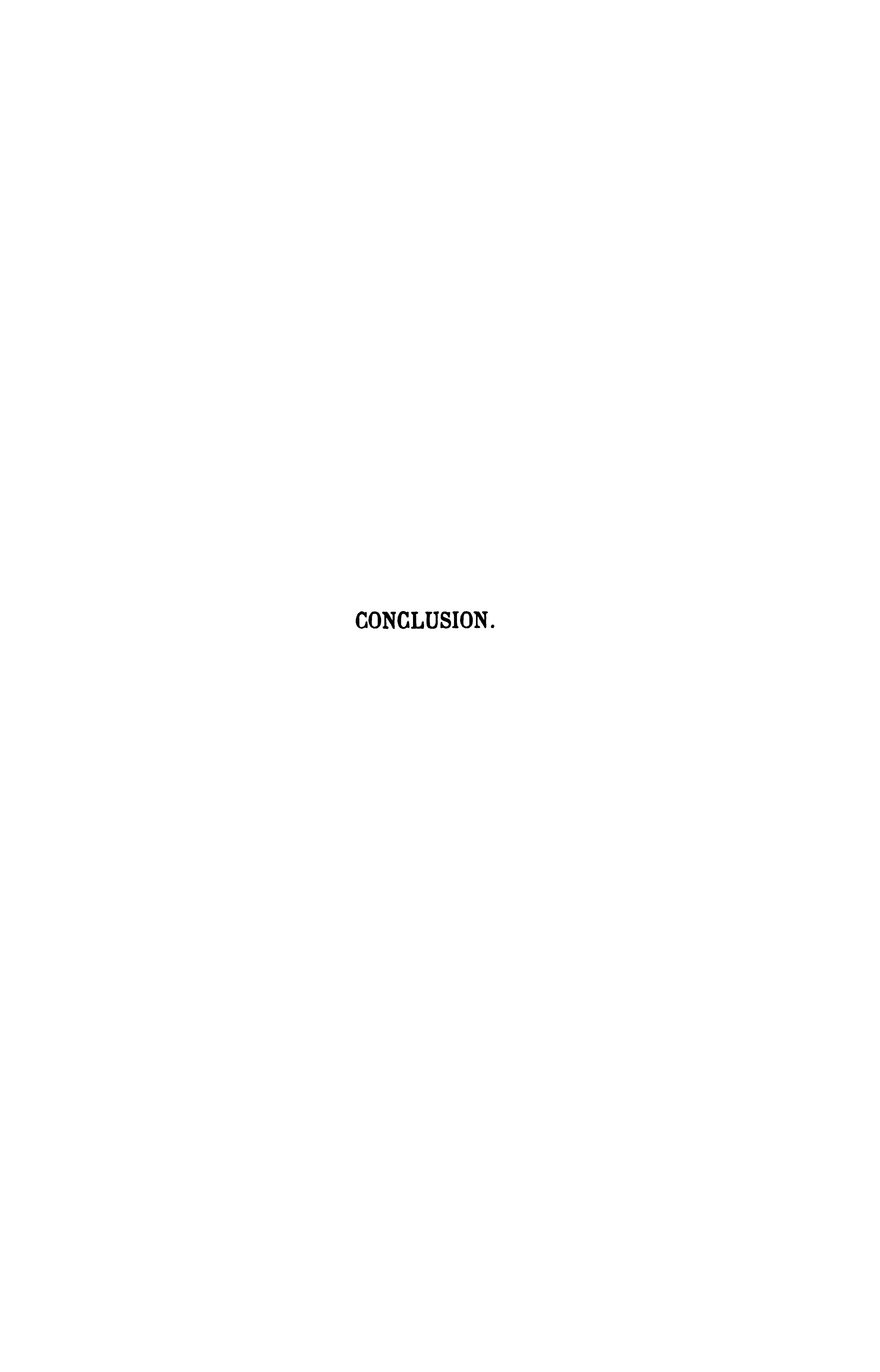
Nous pouvons donc conclure, semble-t-il, que sous aucune de ses formes la doctrine qui tend à faire de l'activité consciente de l'esprit, soit un mode particulier, soit une métamorphose de l'activité cérébrale, ne peut sérieusement porter atteinte aux convictions qui se fondent sur les données immédiates de la conscience. On peut comprendre que les esprits accoutumés à s'absorber dans l'étude des rapports des phénomènes, et à ne voir partout que des causes physiques, soient tentés parfois de prendre les conditions de la pensée pour sa cause véritable. Ils ne peuvent le faire, toutefois, qu'à condition de sortir de leur domaine propre et de demander à la causalité intérieure, dont la conscience est le type, ce qu'ils sont contraints d'ajouter aux données strictes de l'expérience, pour soutenir une conclusion qui les dépasse. Deux logiques, en apparence contraires, et fondées sur des besoins d'explication différents, se trouvent en présence dans cette question. L'une, appuyée sur l'observation extérieure, a pour principe de ne chercher la raison du phénomène que dans le phénomène; l'autre, appuyée sur la connaissance intime du sujet pensant par lui-même, a pour principe que le phénomène n'a jamais dans le phénomène que sa raison extérieure et apparente, non sa raison intime et solide. Elles peuvent s'isoler l'une de l'autre et se combattre, mais, au fond, elles sont faites pour

se concilier et se compléter l'une par l'autre ; et ce n'est que de leur union que peut résulter une intelligence complète de notre réalité, comme de celle des autres êtres.

En nous renfermant ici dans le développement de l'idée fondamentale de Maine de Biran, nous n'avons pas la pensée d'exclure les autres preuves de la spiritualité, qui se fondent sur l'incompatibilité des caractères nécessaires du sujet de la pensée avec les attributs inhérents à l'étendue, ou qui reposent sur la comparaison à d'autres points de vue des faits psychologiques et physiologiques. Ces preuves conservent toute leur valeur comme instruments de persuasion ou comme moyens de défense. Mais il ne serait pas difficile de montrer qu'au fond elles supposent toutes l'intuition directe de l'activité spirituelle; et l'on pourrait appliquer à la spiritualité ce qu'on a dit souvent à propos de la liberté : si nous avons l'idée de la spiritualité, c'est que nous sommes esprits.

Après avoir cherché à détruire, dans sa Critique de la raison pure, notre croyance naturelle à l'existence substantielle de l'âme, Kant s'est trouvé comme contraint de la ressusciter dans sa seconde Critique, au nom de l'autorité imprescriptible de la loi morale. S'il avait plus scrupuleusement consulté la conscience, il aurait trouvé dans le sentiment de notre libre causalité le noyau solide de réalité que ses analyses ne pouvaient

dissoudre ; il aurait établi entre les deux parties de sa philosophie le lien qui leur manque ; il aurait compris que les conditions de la moralité ne font qu'un avec celles de la pensée, et que si l'on peut être amené par les nécessités supérieures de la loi morale à croire à la liberté et à la spiritualité de notre âme, c'est parce que l'intuition immédiate de la conscience a tout d'abord fourni le type sans lequel cette croyance même serait impossible, et que ce qu'on admet comme une nécessité a d'abord été donné comme un fait.



CONCLUSION.



CONCLUSION.

Un mot résume la philosophie de Maine de Biran : c'est la philosophie de la personnalité. Pour les philosophes ses prédécesseurs, la conscience n'était que l'instrument naturel de la connaissance intérieure ; ils en admettaient la réalité sans chercher à l'expliquer, et sans se demander si l'idée qu'ils se faisaient de notre être s'accordait avec les conditions qu'elle suppose. Ramené en lui-même par une sorte d'étonnement maladif en face de sa propre existence, pressé du besoin de trouver un point fixe au milieu du constant écoulement des phénomènes, Maine de Biran s'enfonce d'un degré de plus dans l'étude de nous-mêmes ; il analyse la conscience, il en scrute le contenu, il en détermine les conditions, il en saisit le rapport essentiel avec l'activité libre. Le premier, il voit clairement que la connaissance des faits internes n'est possible que par la connaissance immédiate du

sujet qui se les attribue et s'en distingue, que la synthèse continue du multiple et du successif dans la conscience ne s'explique ni par le simple rapprochement des phénomènes, ni par une action de l'organisme reliée à la série fatale des faits physiques, ni même par la présence d'un *substrat* inerte, disparaissant derrière les modes qu'il soutient, mais qu'elle est l'œuvre d'une activité qui se porte d'elle-même à l'action, qui dispose de soi, et, par là, s'abstrait et se dégage spontanément des impressions fatales qu'elle rallie et qu'elle éclaire. C'est ainsi qu'il arrive à découvrir au fond de notre être comme le principe de toute intériorité, comme la condition de tout retour sur soi, et, en même temps, comme l'essence de notre nature spirituelle, la causalité autonome, la volonté qui prend possession de l'existence en s'affirmant par un acte vivant et libre.

L'être qui dépasse les phénomènes, et la liberté qui en rompt le déterminisme, c'est-à-dire précisément ce qui crée en nous la personne, est donc aussi ce que Maine de Biran aperçoit à la racine de la conscience et de la pensée, comme faisant la différence entre la science du sujet et celle de l'objet, entre le point de vue de l'être qui se connaît du dedans et celui de l'être connu du dehors. Par là, sur toutes les questions vitales de la science de l'esprit, il transforme la méthode et les résultats des philoso-

phies antérieures. D'une part, en effet, la psychologie et la métaphysique, presque toujours séparées jusque-là, se rencontrent et se fondent l'une dans l'autre; l'être ne se dérobe plus dans des profondeurs mystérieuses que la croyance seule peut sonder, où la science ne pénètre que par la voie détournée du raisonnement; l'observation n'est plus réduite aux apparences fugitives qui se jouent à la surface de la réalité. Aux spéculations métaphysiques sur la substance de l'âme, à l'étude empirique des phénomènes et de leurs rapports, se substitue la vue immédiate du moi, saisi non dans l'abstraction d'un pur concept, mais dans la réalité d'une action, et d'une action qui ne dépend que d'elle-même. L'esprit n'est plus une inconnue : la conscience n'existe que par le privilége qu'il possède, en sa qualité de sujet, de se saisir directement dans la production de ses actes. Il ne peut être confondu avec la collection des faits internes, sensations ou idées; car c'est de lui que ces faits reçoivent le lien synthétique qui en fait l'unité, c'est par lui qu'ils sont comme détachés de leurs causes ou de leurs objets et ramenés du dehors au dedans.

D'autre part, également sacrifiée par les systèmes qui cherchent l'essence de notre être dans la pensée, ou qui prétendent tout dériver en nous de l'action des causes extérieures, la liberté se trouve dégagée du fatalisme du dedans ou du dehors; elle domine

l'un et l'autre, puisqu'elle est posée comme la condition même du développement de la pensée et de la transformation de la sensation en idée. Inséparable de la connaissance, elle en est non le résultat, mais le principe, et l'on peut dire que la logique qui prétend l'exclure n'existe que par elle. Elle n'a pas seulement l'autorité d'un fait qu'aucune conclusion systématique ne peut ébranler ; elle a l'autorité d'un fait sans lequel tout autre fait serait pour nous comme s'il n'était pas.

Et ce ne sont pas seulement la réalité de notre être et sa vraie nature qui se trouvent ainsi élevées au-dessus du doute par le sentiment de notre libre causalité. La réalité extérieure, qui tend à absorber la pensée quand on sort du point de vue intérieur de la réflexion, peut aussi, par suite du même défaut de tout [illegible]

Enfin, si l'esprit n'a plus à se chercher lui-même, s'il se connaît directement dans son opposition avec le reste des êtres, il n'a pas à chercher non plus l'origine des concepts par lesquels il informe et intellectualise la matière expérimentale venue du dehors. Il en est lui-même le type; il ne peut s'affirmer sa propre existence sans saisir sur le vif, dans son action elle-même, ce rapport de la cause à l'effet, du sujet à la manière d'être, qui devient la forme de tout jugement et l'âme de tout langage.

On doit reconnaître toutefois que Maine de Biran a comme grossi ces vérités par l'opposition trop absolue qu'il a établie entre l'activité et la passivité, et par ses efforts pour ramener à cette opposition l'antithèse, non-seulement de l'être et du phénomène, mais du moi et du non-moi, du moral et du physique. Pour assurer la liberté de l'effort volontaire, dont il ne considérait d'ailleurs que le pouvoir efficient, il a cru devoir en faire un acte absolument primitif, surgissant sans antécédents au sein des phénomènes passifs de la vie animale. En poursuivant la chimère d'une intuition pure du moi, et en cédant à un sentiment personnel particulièrement vif de la fatalité des sensations, il a été amené à rejeter hors du moi, contre le réel témoignage de la conscience, la sensibilité et l'instinct. Il a rompu le lien des différentes parties de notre nature et remplacé la lente et

progressive évolution de l'activité intelligente par le brusque avénement d'une causalité dont on ne s'explique pas facilement l'inaction primitive.

Enfermées dans une définition trop rigoureuse et trop étroite, l'activité et la conscience semblent n'avoir chez lui d'autre forme, celle-ci que la réflexion, celle-là qu'une liberté allant jusqu'à l'indifférence. Il a craint de trop accorder au sensualisme en admettant que le sujet pensant s'enveloppe, dès le début, dans les sensations pour s'en abstraire peu à peu par le progrès de sa spontanéité. Il a craint de porter atteinte à la liberté en la rattachant à cette finalité qui sort de l'obscurité fatale des penchants, mais que l'intelligence dégage et purifie.

D'autre part, on peut dire qu'il a à la fois trop uni et trop séparé le moi de l'organisme ; sans admettre, en effet, que l'esprit puisse, dans la condition présente, s'isoler du corps au point d'agir sans son concours, on doit regretter du moins que Maine de Biran n'ait envisagé l'effort que sous la forme inférieure où le mouvement des membres en est l'effet direct et expressément voulu, sans aller jusqu'à cette forme plus élevée où l'action organique disparaît devant l'idée ou le sentiment dont elle n'est plus que la condition inaperçue. Mais en même temps les inductions les plus légitimes auraient dû le conduire à attribuer à l'âme la direction de ces fonctions vitales

qu'on ne peut expliquer sans l'intervention d'un principe d'unité, et qu'on ne peut rapporter à une cause autre que l'âme sans danger pour la réelle unité de notre être.

Nous accepterions moins volontiers le reproche qu'on lui a plus d'une fois adressé d'avoir sacrifié la pensée à la volonté et méconnu le principe même de la connaissance. Sans doute, à force de s'absorber dans l'étude de l'activité, on peut finir par trop négliger la pensée, qui en est inséparable ; et il peut être utile, en ce sens, de rappeler que l'âme n'est pas seulement force, mais qu'elle est avant tout esprit. Mais il n'en reste pas moins vrai que, pour bien comprendre la vraie nature de la pensée, il faut la voir à travers l'activité, dont l'observation nous ramène au sujet pensant, tandis que l'étude de la connaissance, prise en elle-même, risque toujours de nous entraîner hors de nous-mêmes et de s'égarer dans l'examen des formes abstraites et de l'objet de la pensée.

Si Maine de Biran n'a pas donné à sa doctrine le couronnement naturel qu'elle appelait, s'il s'est borné à de trop rapides indications sur les grands problèmes dont il avait tant travaillé à préparer la solution, c'est donc moins pour avoir écarté l'élément rationnel qu'il n'a fait, en réalité, qu'expliquer à sa manière, que pour avoir trop restreint et comme appauvri la notion même de l'activité libre, et pour s'être trop

circonscrit dans les questions sur lesquelles il avait engagé le débat contre l'école sensualiste. Dégagé des préoccupations trop exclusives qu'a fait peser sur lui le passé qu'il combattait, il aurait compris sans doute que la conscience et la possession de soi, fondement solide de la personnalité, ne sont pas encore cependant la personnalité tout entière, et qu'il faut chercher dans l'idée d'une loi à réaliser, d'une destinée à accomplir, leur complément nécessaire, et, pourrait-on dire, leur véritable raison d'être. Principe à la fois de l'amour et du devoir, l'idée du bien, en achevant de lui expliquer la vraie nature de l'effort, lui en aurait découvert le but moral. Là, sur les traces de Kant, il aurait pu trouver le moyen de rejoindre ces deux pôles de la science humaine qu'il a mis en regard, sans trop savoir comment passer de l'un à l'autre, la personne moi et la personne Dieu. De même, pour échapper à l'accusation d'empirisme, pour expliquer comment les notions dont le moi est le modèle intérieur se transforment en lois nécessaires de la connaissance, il lui aurait suffi de marquer plus expressément l'affinité de l'intelligence avec l'intelligible et ce qu'on pourrait appeler la consubstantialité de l'esprit et de la raison.

Tous les [illegible], les lacunes de son système, tiennent plus aux particularités de son esprit et de son caractère, à l'influence du temps et du milieu

dans lequel il a vécu, qu'au principe même de sa doctrine. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il a ouvert à la philosophie une voie moyenne et nouvelle, que Descartes avait entrevue dans les profondeurs de la conscience, que Leibnitz avait indiquée des hauteurs de la spéculation, mais loin de laquelle leur génie essentiellement métaphysique les avait trop tôt emportés l'un et l'autre. C'est dans sa doctrine que la tradition commencée par le *Cogito, ergo sum*, est arrivée à la conscience la plus claire et la plus complète d'elle-même ; et l'on peut dire, sans rien exagérer, que cette doctrine marque ainsi l'apogée des efforts de l'esprit pour se ramener en soi-même, pour se dégager des conceptions métaphysiques et transcendantes, des phénomènes du dehors ou du dedans, pour se voir enfin, tel qu'il est, dans le vrai point de vue intérieur où, tout élément objectif étant écarté, le sujet pensant, le moi, se saisit immédiatement dans sa vivante réalité.

Aussi n'est-ce pas seulement entre les écoles opposées du XVIIe et du XVIIIe siècle que Maine de Biran occupe cette position intermédiaire, d'où nous l'avons vu diriger alternativement contre les unes et les autres sa pénétrante critique. Cette position, il la conserve, à un point de vue plus général, entre les deux directions de l'esprit philosophique que ces écoles représentaient de son temps, et que nous voyons,

[illegible]

FRAGMENTS

DES

ŒUVRES INÉDITES DE MAINE DE BIRAN.



En publiant, en 1859, les *Œuvres inédites* qui ont tant contribué à rappeler l'attention des philosophes sur Maine de Biran et ont jeté une si vive lumière sur les phases les plus intéressantes de sa philosophie, M. Ernest Naville mettait le public dans la confidence des trésors qu'il conservait encore entre ses mains. Un catalogue complet et raisonné des écrits et des manuscrits de notre philosophe nous faisait connaître, à côté des œuvres anciennement ou nouvellement publiées, toutes celles qui demeuraient encore forcément en dehors du cadre de la nouvelle édition. Je ne pouvais songer à étudier la philosophie de Maine de Biran sans désirer consulter tout l'ensemble de ses écrits. Avec une obligeance affectueuse, dont je suis heureux de pouvoir le remercier ici publiquement, M. Naville alla au-devant de tous mes vœux ; non-seulement il mit entre mes mains tous les manuscrits encore inédits, mais il m'autorisa à publier ce que je trouverais

utile ou intéressant d'en faire connaître. L'étendue des ouvrages complets et achevés qui m'étaient si libéralement communiqués ne me permettait pas de songer à la publication *in extenso* d'aucun d'entre eux. J'ai donc cru devoir me borner à y choisir quelques fragments particulièrement intéressants, soit parce qu'ils éclaircissent des points demeurés obscurs, soit parce qu'ils nous initient à quelques vues nouvelles de notre philosophe. C'est ainsi que, dans la discussion avec Royer-Collard, on trouvera sur la vie affective et inconsciente des vues plus nettes et des arguments plus décisifs que dans aucun de ses autres écrits. Quant aux fragments tirés de l'*Essai sur les rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, ils ont une importance toute spéciale : ils nous révèlent les efforts de Maine de Biran [illegible]

[illegible]

autre partie des œuvres de Maine de Biran, ils nous semblaient appelés à compléter la connaissance des phases successives qu'a traversées sa pensée.

Après la publication de ces fragments, il restera, sans doute, dans les manuscrits inédits de Maine de Biran bien des œuvres dignes d'intérêt; mais nous croyons pouvoir dire qu'il n'y demeurera plus rien qui soit de nature à rendre plus complète ou plus parfaite la connaissance de sa doctrine.



I.

DISCUSSION AVEC M. ROYER-COLLARD

SUR LA

RÉALITÉ D'UN ÉTAT PUREMENT AFFECTIF.

24 mai 1813.

PROMENADE AU LUXEMBOURG AVEC M. ROYER-COLLARD.

M. Royer-Collard, placé à peu près dans le point de vue de Reid et d'Ancillon, prétend ne pouvoir se faire aucune idée d'un état de l'être sensitif, tel que cet être fût réduit à de pures affections, sans connaissance d'aucune existence, et sans ombre même de personnalité individuelle. Il observe qu'un état où l'être sentant ne serait modifié que par ce qu'il appelle les *qualités secondes*, tout à fait séparées de la connaissance des *premières qualités*, est un état purement fictif ou hypothétique, qui ne peut avoir aucun type dans notre expérience intérieure ou exté-

rieure. C'est ainsi qu'il considère le point de départ de Condillac comme une véritable abstraction.

Je réponds que la faculté de sentir diffère essentiellement de celle de percevoir ou de connaître, que la première, appartenant essentiellement à tout ce qui a vie, a pu et dû précéder l'exercice de toutes les autres, et, par suite, qu'il y a eu une époque où l'existence de l'être sentant et pensant se trouvait réduite aux effets physiologiques des impressions reçues par les divers organes, sans conscience du *moi* et par conséquent sans connaissance. Si l'on dit que la première de toutes les sensations a été accompagnée de conscience, et que le *moi* est inséparable de toute impression affective, de celles mêmes qui résultent du simple jeu de la vie, je ne vois plus aucune réponse solide à faire à la théorie de Condillac, et il sera vrai que la sensation [illegible]

[illegible]

par l'association de celle-ci avec le rapport de causalité. J'admets qu'il n'y a point de cause conçue sans espace ou étendue, c'est-à-dire point de qualités secondes sans qualités premières ; mais dépouillez l'affection de tout ce qui se joint à elle pour l'élever à la hauteur d'une idée de sensation ou d'une connaissance, c'est-à-dire, du *moi*, de la causalité, de l'attribution à un lieu de l'espace ou à un objet, et ce qui vous restera ne sera point une vaine abstraction, mais un état réel de l'être sensitif, identifié avec chacune des modifications qu'il éprouve.

Cet état n'est pas, en effet, conçu seulement ainsi par abstraction, mais par une sorte d'expérience qui est différente de celle de l'intuition et de la réflexion, et tient de l'une et de l'autre en même temps.

Dans certains états de notre être sensitif, tel que le sommeil agité et troublé par quelques impressions sourdes, le délire, l'ivresse, la fureur, où il n'y a pas de *conscium sui*, à l'instant où le *moi* renaît et s'éveille, il perçoit ces impressions et les localise, mais il ne les perçoit pas ou il ne les sent point comme ne faisant que commencer, il les trouve déjà établies dans son organisation, ou dans l'âme sensitive, avec laquelle il correspond, et qui en était déjà affectée sans que le *moi* y participât ou le reconnût.

Cette participation ou cette connaissance du *moi*, qui se joint à l'affection et y ajoute de nouveaux élé-

ments, ne la constitue pas et ne change rien à sa nature animale, puisqu'elle subsisterait également quand elle serait séparée de tout élément intellectuel.

Vouloir que le *moi* et toutes les notions de cause, de substance, qui forment son apanage, commencent avec les premières impressions de la sensibilité, et soient, pour ainsi dire, contemporaines de la vie, c'est nier que la connaissance ait une origine. De plus, s'il n'y a pas d'affections pures, animales, sans *moi* et sans notion de cause, de durée, etc., il ne doit pas non plus y avoir de telles notions purement intellectuelles, sans impressions sensibles ou sans souvenirs et images de ces impressions, et le *moi* pur ne serait, comme l'affection pure, qu'une abstraction sans réalité.

Il faut nécessairement reconnaître deux parties très distinctes dans la nature de l'homme : l'une animale, l'autre intellectuelle. L'espèce de lien qui les unit, ou le comment de leur liaison, est un mystère à jamais impénétrable, et il y aurait de la folie à se proposer de l'éclaircir, puisqu'il faudrait, pour résoudre ce problème, que nous fussions en même temps nous et un autre être supérieur. Il nous est impossible de nous concevoir réduits à la partie purement animale, puisque, pour avoir une conception quelconque, il faut avoir un *moi*, que l'acte le plus simple de la pensée ou de la réflexion complique déjà cette nature qu'il s'agirait de con-

naître dans sa simplicité, et qu'enfin il est impossible que le moi se rende compte d'un état d'où il se trouve exclu par hypothèse. Mais il me semble que lorsque j'observe le jeu intérieur de mes affections, de mes appétits et de tous ces modes variables qui correspondent aux fonctions vitales, tout cela se fait sans moi, et n'en aurait pas moins lieu quand même je ne le saurais pas, que je n'y assisterais pas comme témoin, ou que je n'y serais pas.

On dit que nous avons toujours conscience de ces sentiments ou images obscures qui deviennent si souvent des principes d'actions ou de déterminations réfléchies, mais que nous les oublions l'instant d'après, ce qui ne prouve point qu'elles n'aient pas été accompagnées de conscience ou jointes au sentiment du *moi*.

Je réponds qu'il y a toujours pétition de principe dans tous les exemples semblables qu'on cite pour prouver que l'âme pensante ou le *moi* participe d'une manière quelconque, soit passive, soit active, à des modes ou des mouvements dont il ne subsiste aucune trace dans la réminiscence. Comment, en effet, pouvons-nous nous assurer que tels modes ont été dans la conscience lorsque nous n'en conservons aucune réminiscence actuelle ni possible? Je suis bien sûr que c'est *moi* qui ai fait telle action ou qui ai éprouvé telle modification qui rentre dans la chaîne continue

de mon existence, et que je rapporte à un temps passé; mais comment puis-je dire que ce soit *moi* qui ai agi ou senti quand je suis étranger, par mes souvenirs, à tout ce qui s'est passé dans mon organisation ou ailleurs?

L'action que vous faites avec conscience suppose, dit-on, des sensations antérieures dont vous avez eu également conscience, mais que vous avez oubliées.

Je réponds : si l'action que je fais est proprement volontaire, elle ne dépend d'aucune autre cause que de ma volonté, et si je me meus, ou si mon corps est mû en vertu de certaines impressions affectives ou de quelques déterminations, soit d'instinct, soit d'habitude, le moi peut être étranger aux unes comme aux autres, et ne participe point ou ne participe que comme spectateur à ce qui se passe.

Dans la manière de voir commune aux physiologistes et aux métaphysiciens, les impressions reçues du dehors par les extrémités nerveuses des sens externes doivent être propagées continûment le long de ces nerfs, jusqu'au centre du cerveau, où la sensation s'accomplit. Sans cette transmission, la sensation est censée complétement nulle. L'âme est ainsi affectée immédiatement par l'impression reçue. Pour elle, la sentir, c'est en avoir conscience, c'est y joindre cet acte d'aperception interne qu'on n'a jamais songé à

séparer de la sensation. Cependant, en consultant l'expérience, on pouvait reconnaître aisément qu'il y avait deux états ou deux modes très distincts dans ce qu'on appelle généralement et trop vaguement *sentir ;* l'un, où l'être organisé, vivant, qui reçoit l'impression, donne tous les signes de la sensibilité la plus affective, et peut être bien véritablement dit la sentir, sans qu'il y ait le *conscium sui*, le *compos sui*, ni rien d'équivalent à ce premier acte de pensée : *je sens, j'existe*, ou *je suis souffrant, jouissant*, etc.; l'autre, où une conscience distincte, un sentiment d'individualité personnelle, se joint véritablement à l'affection et où l'être sentant sait qu'il est affecté, fait un retour sur ce qu'il éprouve, et se distingue de la modification qu'il attribue toujours aux organes.

Dans le sommeil, les songes, comme dans plusieurs états extrêmes et anormaux de la sensibilité, les impressions sont bien également reçues par les nerfs, transmises au cerveau, où l'âme est dite les sentir. Mais, s'il ne s'y joint dans ce cas aucun acte d'aperception interne, de conscience, ni, par suite, de réminiscence, il faudra que la même condition, soit psychologique, soit physiologique, qui fait qu'une impression est sentie immédiatement par l'âme ou par ce qui en tient lieu dans les êtres organisés vivants, ne suffise pas pour que cette sensation soit aperçue, et que cet acte se fonde sur quelque autre condition, qui est à la

sensation sentie ce que celle-ci est à la simple impression reçue par les nerfs.

On pourrait dire que l'âme, en tant qu'elle reçoit passivement la sensation ou est affectée par ce qui se passe dans les extrémités nerveuses aboutissant à son siége dans le cerveau, sent simplement ou imagine, sans joindre à la sensation ou à l'image aucun sentiment d'elle-même, aucun acte de conscience ou de pensée ; et on expliquerait ainsi ce qui a lieu dans les rêves, dans certains états de délire, de passion, etc. L'âme, dirait-on, n'existe pour elle-même ou ne se connaît qu'autant qu'elle agit, ou qu'elle commence elle-même un mouvement dont la cause n'est qu'en elle-même ou n'est qu'elle-même. Or, elle peut être affectée ou sentir simplement par les organes auxquels elle est unie, sans agir, sans mouvoir : et dès qu'elle agit ou réagit sur la sensation, elle joint le sentiment de son action propre qui constitue la personnalité, le *moi*, à cette sensation, qu'elle élève ainsi à la hauteur de la perception ou de l'idée.

Cette explication rentre assez bien dans mon point de vue, en tant que l'on accorde qu'il peut y avoir un état où l'âme purement passive serait affectée immédiatement par l'impression que reçoivent les organes, et que, dans cet état, il y aurait *sensation* sans perception ni moi. Mais comme les philosophes qui ont poussé le plus loin l'analyse des phénomènes n'ad-

mettent point de sensation sans l'activité de l'âme; que Locke, par exemple, établit de prime abord que l'âme ne peut sentir sans s'en apercevoir, c'est-à-dire sans avoir la conscience ou le sentiment d'elle-même comme étant dans un tel état; comme Charles Bonnet surtout prétend que l'âme est nécessairement active dès les premières sensations, qui ne pourraient avoir lieu sans cette activité; comme il paraît bien d'ailleurs que toute impression reçue et sentie entraîne toujours quelques mouvements de réaction dans les organes mobiles, que c'est même le seul moyen que nous ayons pour juger les affections d'un être sentant qui n'est pas nous; qu'ainsi tout semblerait concourir à prouver que l'activité, qui nous paraît être une condition essentielle de la perception ou de la conscience, serait inséparable de toute sensation, tellement qu'on réaliserait une abstraction de l'esprit plutôt qu'on n'exprimerait un fait de la nature, en admettant un état purement affectif ou passif de la part de l'âme, étranger par suite à toute conscience du *moi*, il importe de faire voir que les conditions sur lesquelles reposent, d'une part, la sensation simple, passive, et, d'autre part, l'acte d'aperception ou de conscience, sont essentiellement distinctes; que la première peut être séparée de l'autre et constituer un mode réel d'existence particulière, à part toute intelligence et pensée.

Si la réaction du centre nerveux où aboutit l'im-

pression suffisait pour constituer l'activité proprement dite, il serait vrai de dire qu'il n'y a et, peut-être, qu'il ne peut y avoir aucune sensation sans activité, ou, ce qui revient au même, sans quelque perception ou conscience du *moi;* mais, au contraire, dans tous les cas où la sensibilité exaltée au plus haut degré s'annonce par les mouvements de réaction les plus énergiques, c'est alors, comme dans l'autre extrême où l'impression est trop faible pour être transmise au centre, c'est alors, dis-je, que le *moi* est absent, ou, comme on dit, hors de lui-même, ou que l'âme sent simplement, sans être dans l'état de *conscium suî,* sans apercevoir. Donc le mode de réaction, qui peut être jugé nécessaire pour compléter la sensation, loin d'être le signe ou la condition de cette activité propre de l'âme sur laquelle se fonde l'aperception ou la conscience, lui est au contraire opposé. Donc il faut chercher une condition différente.

Dans l'état naturel de l'être vivant et sentant, qui a dans sa nature la faculté d'apercevoir ou de penser, les impressions reçues par les extrémités nerveuses et transmises au cerveau, qui réagit pour mouvoir, commencent la vie, et mettent en jeu la double faculté de sentir et de réagir, qui peut être en plein exercice avant qu'il y ait encore ombre de pensée ou de conscience, comme dans les animaux, dans l'état du fœtus, dans le sommeil, le délire, etc.

Comment la personnalité ressortira-t-elle de cet état purement sensitif, ou viendra-t-elle s'y joindre?

Pour le concevoir, il faudrait pouvoir faire abstraction de toutes les impressions reçues du dehors et de tout ce qui affecte la sensibilité, réduire l'organisation humaine aux seuls instruments de la motilité volontaire, en y joignant une force capable de les mouvoir, de les diriger avec une intention ou un sentiment de sa puissance et de sa liberté. Cette force doit être nécessairement admise dans tous les systèmes, quelque idée qu'on se fasse d'ailleurs de sa nature, et de quelque manière qu'on explique son action. Dans l'hypothèse actuelle, il faut considérer que les organes musculaires ont une manière de recevoir des impressions qui leur est bien particulière et ne ressemble point à la sensibilité nerveuse. Celle-ci n'est excitée que du dehors, par des impressions accidentelles et sujettes à s'interrompre comme à varier de toutes les manières. Celle-là n'est mise en jeu que par une force tout intérieure, irradiée du centre cérébral. Le seul mouvement de la vie dans l'organe musculaire s'accompagne nécessairement d'impressions qui sont transmises directement par les nerfs au centre organique de la motilité, qui réagit d'abord pour contracter les muscles. L'effet de cette réaction contractile est de changer l'état du muscle : à ce changement correspond la sensation musculaire,

qui n'est pas encore accompagnée de conscience, tant que l'âme est bornée à cette sensation musculaire. Mais, d'après les lois de l'organisation, l'instrument de la motilité se trouve sous la dépendance immédiate de l'âme, en même temps qu'il se lie physiologiquement aux organes sensitifs. Aussitôt que la force motrice se déploie sur son instrument propre, la sensation musculaire est accompagnée d'un effort, dont l'aperception propre et indépendante de toute sensation autre que celle qui tient au changement de l'état du muscle, constitue dans la sensation musculaire l'effet d'une action proprement dite, le sentiment même de cette action, qui est la cause du mouvement opéré.

Voilà la condition propre de l'aperception, bien distincte de la sensation passive, [illegible]

telles impressions se transmettent indirectement au centre cérébral, où se complète la sensation proprement dite, il ne peut résulter de ce mode de transmission ou de réceptivité passive que des sensations simples, sans déploiement d'activité, puisque les organes qui sont les siéges des impressions dont il s'agit sont hors de la sphère ou de la dépendance du centre de motilité, et par suite de la volonté motrice. Ainsi le *moi* ne pourra s'unir qu'accidentellement à ces sensations vagues, qui ne sont jamais précisément localisées.

Ces observations tendent à prouver qu'en admettant que c'est le même être, la même substance, qui sent d'abord sans avoir conscience, et qui agit ensuite avec la conscience ou le sentiment de son identité personnelle, il y a là au moins deux états, deux fonctions ou deux modes d'existence correspondant chacun à deux ordres de lois ou de conditions physiologiques et psychologiques essentiellement différentes, et dont l'une pourrait toujours subsister sans l'autre.

Dans la sensation passive et simple, le sujet et l'objet sont confondus ; il n'y a pas encore de connaissance. Ce n'est pas l'être purement sensitif qui peut dire : *Je sens*. Cet acte d'aperception, ou ce jugement primitif, suppose déjà la distinction établie par la conscience entre le sujet et l'objet, entre l'être qui sent et perçoit et la modification ou l'expression

sentie. Il n'y a de modification ainsi perçue ou distinguée du sujet que dans un lieu de l'espace ou un instant de la durée; l'espace et le temps sont inséparables de tout fait de conscience. Dans ce fait vraiment primitif, le corps propre est l'objet qui est déjà dans un espace dont le *moi* se distingue sans pouvoir s'en séparer. C'est ainsi que toute sensation qui est unie à la conscience du *moi* individuel est par là même localisée dans une partie du corps, sans quoi elle ne serait point perçue ou ne serait point, comme dit Locke, une idée de sensation.

La dualité primitive est donc ici la sensation localisée (1). Si l'on veut partir de cette dualité, il faudra dire avec Spinosa que l'objet propre et immédiat de l'âme ou du sujet sentant est le corps, auquel se rapportent naturellement les impressions affectives. Mais il y a aussi un objet que l'âme perçoit ou dans lequel elle perçoit certains modes qu'elle ne sent point : cet [illegible] de la [illegible]

(1) [illegible]

ment par l'activité qu'il exerce sur son corps immédiatement, et par lui, sur les résistances étrangères qui sont nécessairement dans un espace donné.

Ces deux sortes de dualités admettent néanmoins chacune un élément étranger qui ne constitue point essentiellement la dualité véritablement primitive et originelle. Pour saisir celle-ci, il faut faire abstraction de toute impression affective accidentelle, ayant son siége dans une partie du corps propre, comme de toute intuition rapportée à quelque lieu dans l'espace, pour ne concevoir que l'effort primitif et l'inertie musculaire, qui sont les deux éléments corrélatifs et essentiellement indivisibles. La résistance musculaire à laquelle l'effort s'applique est déjà dans un espace où le *moi* aperçoit immédiatement la contraction ou le mouvement comme un effet dont il est cause.

Si l'on ne remonte pas jusqu'à ce premier terme, tout ce qu'on dira vaguement sur une autre dualité secondaire réputée primitive, ou sur l'union indissoluble du sujet et de l'objet, en se contentant d'en appeler à la conscience, pour fixer ce qu'il faut entendre par le sujet et l'objet, et en affirmant qu'ils sont toujours également et aussi indivisiblement unis dans toute représentation (*sensation ou intuition*), on s'exposera à affirmer, comme principes, des choses susceptibles de contradiction, à ne trouver aucune

origine aux notions de cause, de substance, etc., et la philosophie première n'aura point de base ou flottera en l'air.

Les faits de notre nature ne se découvrent point à nous dans l'ordre de leur primauté ; mais tout au contraire les plus éloignés de l'origine sont ceux qui se manifestent le plus clairement et se distinguent avec le plus de facilité. L'homme distingue très nettement les sensations qui le modifient des intuitions ; mais il ne se distingue point lui-même de ses sensations ; il distingue le corps qui lui est propre des corps étrangers, mais son moi ne lui paraît faire qu'un seul et même tout avec le corps auquel il rapporte les impressions agréables ou douloureuses, et dont le bien ou le mal-être fait sa joie ou sa peine. Et pourtant le sujet et l'objet ne sont pas plus identiques l'un à l'autre dans la sensation que dans l'intuition.

Nous ne connaissons, à proprement parler, les choses qui sont hors de nous, qu'en appliquant au dehors les notions d'être, de substance, de cause, que nous avons prises en nous-mêmes. Or, ces notions, par une suite nécessaire de leur origine réflexive, sont absolument hors du domaine de l'imagination et ne peuvent en aucune manière s'y présenter. C'est ce qui les a fait confondre avec les idées générales ou abstraites.

Nous attribuons la durée, la causalité, l'identité.

aux objets, parce que nous l'avons d'abord attribuée au moi, d'où toutes les notions sont tirées; mais nous ne pouvons attribuer l'espace ou l'étendue à l'être pensant comme aux objets. Pourquoi cela, si l'espace n'est qu'une forme de notre sensibilité ou de nous-mêmes?

Dans ce qu'on appelle *sensation*, qu'on abstraie le rapport local de l'impression affective à telle partie du corps, ou à la cause, ou à l'objet, ce qui reste est l'affection simple dénuée de toute conscience de moi ou de tout jugement, c'est la sensation animale, et ce n'est pas seulement un mouvement mécanique comme l'entendait Descartes, qui d'ailleurs a très finement analysé ce qui, dans la sensation, appartient proprement à l'esprit et ce qui appartient au corps. De même, dans ce qu'on appelle besoin et désir, tel que celui de manger, par exemple, séparez tout effet d'imagination ou de connaissance d'une cause, d'un objet propre à faire cesser le malaise ou à satisfaire le besoin, il reste une affection tout intérieure qui, pour être sans conscience, sans moi, n'en appartient pas moins à l'organisation vivante qu'elle agite et meut de manière à procurer la satisfaction du besoin.

Nous ne pouvons nous faire d'idée objective de ces

affections qui sont des effets de mouvements organiques, mais sans ressemblance avec leurs causes. Nous ne pouvons non plus nous en faire d'idée subjective, puisque le *moi* n'a pas été présent à ces affections du principe de la vie ; mais nous n'en sommes pas moins nécessités à les admettre sous ce titre d'affections d'un principe sensitif aveugle dans son principe, et distinct du moi voulant, agissant et pensant.

II.

ESSAI

SUR LES

RAPPORTS DES SCIENCES NATURELLES

AVEC LA PSYCHOLOGIE (1).

PREMIER FRAGMENT.

DISTINCTION ESSENTIELLE A OBSERVER ENTRE LE SYSTÈME DE NOS CROYANCES ET CELUI DE NOS CONNAISSANCES.

Lorsqu'on parle de principes ou de sentiments *innés*, dit Leibnitz, il ne faut pas entendre seulement que l'esprit a en lui la faculté de les connaître, mais, de plus, qu'il a la faculté de les trouver en lui-même,

(1) La date de la composition de cet ouvrage est incertaine; mais tout porte à croire qu'il se place entre l'*Essai sur les fondements de la psychologie* (1812) et les *Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1820). (V. *Œuvres inédites*, t. III, p. 570.)

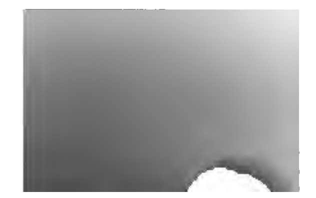
et en lui seul, comme une prédisposition à les approuver nécessairement, quand il viendra à y penser. Descartes entendit à peu près de la même manière ses *idées innées,* ainsi qu'on peut le voir dans ses réponses à Hobbes et à Gassendi ; les idées n'étant point innées, suivant lui, dans ce sens qu'elles soient présentées objectivement à l'esprit avant toute expérience, ou antérieurement à l'exercice des sens, qui lui fournissent l'occasion ou les moyens de les concevoir ou d'y penser, mais dans ce sens qu'il les trouve uniquement en lui-même, ou qu'il a une prédisposition à les former sans aucune influence étrangère.

Sur quoi j'observerai d'abord que toutes les discussions élevées parmi les philosophes à ce sujet n'auraient peut-être pas existé, si, au lieu de parler d'idées ou de notions innées, on se fût borné à reconnaître seulement des lois inhérentes à l'esprit humain, qui dépendent de sa nature ou de sa constitution. En effet, s'il y a un fonds de sensibilité et d'intelligence commun à tous les hommes ; si, malgré la multitude infinie des différences accidentelles provenant de celles des temps, des lieux, du degré de culture ou de civilisation, il est pourtant incontestable que les hommes sentent ou perçoivent à peu près de la même manière ; que leurs idées se forment sur un plan semblable, se développent par les mêmes

moyens et se rejoignent toujours aux mêmes anneaux, ce qui fait qu'ils peuvent s'entendre et communiquer par des signes, apprendre les langues les uns des autres; si tout cela est vrai, on ne pourra nier l'existence de lois primitives ou de principes régulateurs et nécessaires, auxquels notre entendement est assujetti par sa nature, et dont il ne peut s'écarter, même dans les plus grandes excursions où l'emploi de sa libre activité peut l'entraîner, pas plus que les mobiles, de quelque manière qu'ils soient lancés, à quelque force qu'ils obéissent, ne peuvent s'écarter des lois éternelles de la mécanique. Ne peut-on pas dire que les lois de la pensée, n'ayant pas d'autre cause que la nature ou l'essence de l'esprit humain, qui les suit depuis l'origine avant de pouvoir s'en rendre compte, sont nées avec lui, ou innées, dans l'acception de Descartes et de Leibnitz, non comme préexistantes sous leur titre, avant d'être conçues, mais comme prédispositions de l'esprit à les former et à les adopter comme siennes?

Qui peut nier, sous ce rapport, que les notions d'êtres, de substances, et, avant tout, de causes efficientes ou de forces, ne soient des résultats primitifs et nécessaires des lois constitutives mêmes de l'esprit humain, ou des lois inhérentes à sa nature?

Mais une grande cause d'erreurs, de mécomptes et de discussions interminables parmi les métaphy-



siciens, y compris Descartes et Leibnitz, a été de partir des notions de l'être, de la substance, de la force, comme ayant leur type exclusif et primitif dans l'absolu de l'âme, substance ou force, au lieu de partir de l'idée ou du sentiment relatif du *moi* individuel, qui ne s'aperçoit ou n'existe pour lui-même qu'à titre de cause ou de force agissante sur une substance étendue. Dans le premier point de vue, celui des métaphysiciens, le point de départ est une abstraction ou une notion très élaborée ; dans le second, c'est un fait, le fait primitif du sens intime, qui est l'origine de tout, d'où toute science doit être dérivée.

Si, en partant de ce fait et l'analysant dans ses éléments, on peut montrer comment toutes les notions en dérivent médiatement ou immédiatement, on aura prouvé que celles-ci ne sont pas innées, quoique, en remontant au delà de tout fait, de toute existence sentie ou aperçue, on trouve par la raison que les notions dont il s'agit sont des résultats nécessaires de la nature de l'esprit humain, qui induit, d'après des lois premières et vraiment innées, la causalité étrangère du sentiment de sa propre activité, l'existence absolue, universelle, de l'aperception de son existence relative et individuelle.

La manière dont l'esprit procède dans cette sorte d'induction, en partant du fait primitif de la cons-

cience, n'a jamais fait l'objet de l'étude des métaphysiciens, qui ont trouvé plus commode, soit de regarder comme innées ces notions dont ils reconnaissent la nature propre, en niant leur origine, soit de les exclure totalement du domaine de la science, en méconnaissant également leur nature et leur origine.

Je tâcherai de jeter quelque jour sur les notions, considérées sous ce double rapport, et de chercher ainsi les fondements solides de la psychologie.

Faisons d'abord une remarque tendant à conserver, du moins, l'exactitude et la précision du langage.

S'il y a des principes *innés* ou préexistant à la connaissance, ou qui soient dans l'âme à son insu, non-seulement avant qu'il y ait aucune sensation quelconque, mais même lorsqu'il y a des idées acquises et liées entre elles à l'aide de tels principes, en tant que ceux-ci sont antérieurs à la connaissance et distincts ou séparés d'elle, on ne saurait les appeler *notions*; car il implique contradiction dans les termes qu'il y ait notion sans connaissance. Mais cette distinction entre les principes et les notions étant adoptée, au moins dans les signes, qu'entend-on par *principes innés?* Y a-t-il un sens vrai qu'on puisse attacher à ces mots? Sommes-nous obligés d'admettre de tels principes en remontant

par l'analyse jusqu'aux fondements de la philosophie première, ou faut-il, au contraire, les bannir entièrement du domaine de la philosophie ?

En s'attachant d'abord à la valeur étymologique des mots, d'après laquelle *principe* veut dire la même chose que commencement, un principe de la connaissance ne serait que telle connaissance déterminée, considérée au moment où elle commence. Le premier connu (*primus tempore*) serait le principe : mais ce n'est pas ainsi que nous déterminons la valeur réelle de ce terme, pris dans le sens ordinaire et indépendamment de tout système : ce n'est jamais au premier dans le temps que nous nous arrêtons et que nous sommes les maîtres de nous arrêter. Une loi de notre esprit nous impose la nécessité de remonter [illegible]

posteriori, quand nous sommes à y penser comme il faut et à nous en rendre compte.

Ainsi, il y a des principes d'action communs à tous les êtres animés, à ceux qui ont l'intelligence en partage, comme à ceux qui ne pensent point ou qui suivent nécessairement les lois d'une nature qu'ils ignorent.

Il est impossible de ne pas admettre de tels principes. Ceux qui les nient le plus opiniâtrément sont obligés de les reconnaître sous un titre quelconque. Qu'on substitue, par exemple, un terme tel que *principe de sensation, de mouvement,* à vertu sentante ou à celui d'âme ou d'être sentant, de substance, à laquelle on est obligé de rattacher les diverses modifications comme à un sujet d'inhérence ou une cause, toujours faut-il admettre quelque chose qui préexistait à la première sensation, qui en est la condition nécessaire et *sine quâ non*, le *prius naturâ;* que ce soit une substance dite matérielle ou immatérielle, étendue ou inétendue, qui soit préjugée ou crue exister ainsi, cette réalité absolue n'en est pas moins admise comme principe antérieur à toute sensation ou connaissance acquise, et hors des lois de l'expérience, qui ne sauraient l'atteindre puisqu'elles-mêmes s'appuient sur ce principe.

Tout ce que nous connaissons ou pouvons connaître a ainsi un principe nécessaire dans ce que nous

ne connaissons pas, mais que nous croyons exister dans l'ordre absolu des existences. L'étendue solide ou la matière, telle que nous pouvons la percevoir par le toucher, aidé ou non de la vue, a des principes constitutifs que nous sommes obligés d'admettre ou de croire, quoiqu'ils ne tombent plus sous les sens ou l'imagination, etc.

Ainsi, dans l'ordre relatif de nos connaissances, le fait primitif de la conscience ou du moi, qui comprend un effort voulu et une résistance organique, a un double principe nécessaire : 1° dans l'activité absolue d'une substance ou force que nous sommes obligés d'admettre, sans la concevoir, sous le nom d'âme, ou tout autre, quel qu'il soit ; 2° dans une résistance ou inertie absolue, aussi nécessaire, d'une autre substance que nous appelons corps. Nous croyons à ces deux existences ; nous sommes certains qu'elles restent, qu'elles durent quand tout effort, toute résistance s'évanouit avec le *moi*, quoique nous n'ayons aucune idée de cet absolu, hors du sentiment ou de la connaissance présente. Par suite, l'identité, la permanence de notre *moi*, ou le sentiment de notre identité ou individualité constante, a son principe nécessaire dans le durable même de la substance de l'âme et du corps.

La distinction fondamentale que nous sommes conduits à établir entre le système de nos croyances



et celui de nos connaissances nous semble la seule propre à concilier, jusqu'à un certain point, les deux sortes de doctrines opposées, dont l'une part des croyances données à l'esprit humain ou inhérentes à sa nature, comme de notions complètes existant *à priori*, ou des idées innées, et dont l'autre part des idées particulières, comme des premières données des sens, pour en déduire toutes les notions, en dissimulant le titre et la valeur réelle des croyances, ou faisant totalement abstraction de celles-ci, ou ne les considérant que comme des chimères, par cela seul que ce ne sont pas des idées complètes, venues par sensation ou par réflexion. Pour rapprocher ces deux systèmes opposés, il suffira peut-être de rétablir l'élément intermédiaire omis, ou méconnu également des deux côtés.

Faisons observer : 1° aux partisans des doctrines *à priori*, qu'il est aisé de voir en effet, par ce que nous avons dit (et on n'a qu'à se consulter soi-même pour s'en assurer), que le système de nos croyances nécessaires tend toujours, et invariablement, vers un ordre d'*absolu* qui élude par sa nature toutes les lois de notre connaissance raisonnée ou réfléchie. Si des métaphysiciens aussi profonds que Descartes, Leibnitz et leurs disciples les plus recommandables, qui ont abordé le premier problème de la philosophie, y ont laissé encore tant d'incertitudes et d'absurdités, c'est

peut-être pour avoir voulu étendre les principes de notre croyance hors des limites où la nature les a circonscrits, en les plaçant à la tête de nos connaissances, ou les faisant rentrer dans le même système, sous le titre vraiment trompeur d'idées ou de notions innées ou *à priori*. Si ces métaphysiciens avaient nettement tracé la ligne de démarcation qui sépare, d'une part, les principes innés de nos croyances et les notions qui s'y rattachent, d'autre part, ces notions premières, régulatrices et nécessaires, que nous ne faisons pas, mais que nous trouvons déjà toutes formées dans notre esprit, dès que nous y pensons, sans pouvoir penser le contraire, et les idées abstraites, générales, ou les catégories, appelées aussi notions *à posteriori*, dont les principes se trouvent dans un langage artificiel et de convention ; si ces différences eussent été, dis-je, clairement *établies*, il n'y aurait pas eu lieu à tant de disputes sur la nature des principes, comme sur l'origine et la génération de la connaissance. Celles-ci étant nettement distinguées de nos croyances nécessaires et absolues, on aurait pu s'accorder à reconnaître que les unes n'ont ni les mêmes principes ni les mêmes limites que les autres ; que les croyances ont des caractères de primauté, d'universalité, de nécessité, qui les distinguent éminemment de toutes les idées ou notions acquises, et en font un système à part, dont il faut assigner la

place dans l'entendement humain. On aurait vu ce système antérieur, du moins en principe, à celui qui embrasse nos connaissances acquises, originelles ou dérivées, se joindre à lui dans sa naissance, l'accompagner, le suivre et s'y confondre dans certains points, s'en séparer dans d'autres, finir par n'avoir plus rien de commun avec lui, comme une ligne droite à laquelle une ligne courbe serpentante est coordonnée, la rencontre, la coupe, se confond avec elle dans les points tangents, et peut s'en éloigner ensuite à l'infini. On aurait compris que les termes universels qui signifient des croyances, tels qu'être, substance, force, durée, espace, absolu, n'emportent avec eux dans l'esprit aucune idée déterminée de quoi que ce soit que nous puissions connaître distinctement et séparément; que ces termes simples expriment ou déterminent l'objet de cet acte primitif de notre esprit que nous appelons *croyance*, qui se joint à tout ce que nous pouvons apercevoir en nous, et percevoir et connaître au dehors, sans que rien de ce qui est ainsi aperçu ou connu puisse en être déduit ou dérivé par ordre de génération; que cette croyance entrant ainsi comme élément nécessaire dans certaines idées ou notions de l'esprit, ne constitue pas à elle seule une idée ou notion complète, et qu'en admettant ainsi qu'il y a dans nos idées ou connaissances un principe ou un élément inné, inhérent à la nature de notre esprit, on



ne saurait regarder comme innée une idée ou notion complète quelconque, ni dire que ce que nous connaissons et croyons ait son principe générateur dans ce que nous croyons sans le connaître; car il faudrait pour cela qu'en partant d'un tel principe, c'est-à-dire de l'être, de la substance durable, de la cause absolue, universelle, objets indéterminés de notre croyance nécessaire, nous puissions en déduire quelque idée ou notion positive de telle existence déterminée, de telle durée relative, de telle cause ou force individuelle, enfin de quelques faits internes ou externes; dérivation impossible, qui a été et sera toujours l'écueil des métaphysiciens qui voudront la tenter en se fondant sur des paralogismes continuels, ou en donnant pour déduction de leurs principes *à priori* ce qui leur était connu d'avance, sans ces principes, ou indépendamment de leur application fictive; enfin, que toute connaissance ou notion proprement dite ayant par sa nature ou par celle de notre esprit un caractère de relation, ou n'étant jamais que le rapport nécessaire d'une chose conçue, ou sujet qui conçoit, s'il y a en nous (comme il est impossible d'en douter) une faculté, une tendance invincible à croire ou à supposer sans cesse quelque absolu, qui est le premier ou le fondement nécessaire de la relation, il est évident que cet absolu, en tant que tel, dont il y a croyance sans idée, ne saurait être l'origine pure d'aucune connaissance ou

idée, et que le problème qui consiste à trouver cette origine doit avoir ses données en deçà des limites du champ de nos croyances, dans une première relation ou un fait primitif.

2° Faisons observer aux idéologistes, disciples de Locke et de Condillac :

Qu'ils ne peuvent se dispenser d'admettre, au moins comme *fait de l'esprit humain*, la croyance invincible qui attache tous les hommes, même les sceptiques les plus décidés, à quelque réalité absolue ; qu'une telle croyance ne peut venir de l'habitude ou de l'expérience répétée, car tout ce qui nous vient de cette source est susceptible de plus ou de moins, peut être conçu d'une autre manière, varie comme le nombre des répétitions, comme les circonstances de temps et de lieu qui l'ont amené, tandis que tous les hommes, sans exception, croient également à la première expérience comme à la millième, qu'ils sont des êtres et non pas des phénomènes, des idées de sensation, qu'ils ont un corps distinct et séparé des autres corps durables et permanents, quand ils ne les voient pas ; qu'il y a enfin sous les sensations passagères des substances et des causes permanentes différentes des sensations, quoiqu'ils ne puissent s'en faire aucune idée ou image. Enfin que s'il est vrai, comme ce système l'établit, qu'il puisse y avoir et qu'il y ait originellement un système de connaissances ou d'idées dé-

rivées de la sensation pure, sans aucun mélange de notions ou de croyances des êtres substantiels, durables en nous ou dehors de nous, il s'ensuivrait bien que tout ce système de connaissances est indépendant de celui de nos croyances ou des notions que les métaphysiciens ont considérées comme fondamentales, universelles, nécessaires ; mais comme l'entendement humain serait pour ainsi dire tout en images, rien n'y aurait le caractère de permanence et d'identité, tout consisterait dans des formes variables, des accidents passagers, sans aucun fonds réel, ce serait enfin une sorte de fantasmagorie toute différente du monde réel externe que nous croyons. Lorsqu'on rentre dans ce monde, et qu'on veut en connaître les lois positives et constantes, il faut bien pouvoir dire ce qui fait la différence entre l'ombre et la réalité, entre les images ou les idées de sensations que nous [illegible] et entre les idées de faits positifs, d'objets [illegible] que les croyances viennent [illegible] aux phénomènes ou aux images.

[illegible] de recherches psycholo- [illegible] dans [illegible] connaissances [illegible]

échappent à notre faculté de connaître par les sens, l'imagination, comme à celle de raisonner, de généraliser ou d'abstraire, qui se réduit en dernière analyse à l'art de parler? A quoi tiennent ces caractères d'universalité, de nécessité, qui nous défendent de penser le contraire ou de penser autrement? En cherchant à nous donner la solution positive de ce problème, il faudrait faire un autre ouvrage que le *Traité des sensations* de Condillac, ou même de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke. Que si l'on soutient qu'il n'y a rien de plus dans l'entendement que ce qui se trouve exprimé, observé, noté ou analysé dans ces ouvrages très estimables, il faudrait donner cette preuve négative en allant, je crois, contre le témoignage du sens intime le plus exprès, puisqu'on s'engagerait à prouver qu'il n'y a pas même lieu à poser les questions dont il s'agit; qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'y soit à titre d'idée claire, positive, déterminée ou particulière; que tout le reste ne consiste qu'en abstractions sans réalité, en purs signes; que l'*absolu*, l'*infini*, ne sont pour nous que des mots vides de sens; que nous ne pouvons rien connaître ni rien affirmer de la réalité des êtres, substances ou causes; que nous n'attachons à ces termes aucune idée ou notion autre qu'à des *catégories* ou à des collections artificielles; que le caractère de nécessité qui s'attache à certaines notions,

qu'il est impossible que nous n'ayons pas ou que nous ayons d'une autre manière, est illusoire, chimérique, et ne tient qu'aux habitudes du langage; qu'il n'y a donc pour nous qu'une nécessité logique qui consiste dans l'identité, et que la nécessité métaphysique qui prétend s'étendre aux existences réelles n'est qu'un jeu de mots; enfin que nulle croyance ne peut s'étendre au delà du témoignage des sens ou de celui de la mémoire, qui en est une suite; qu'ainsi il n'y a aucune distinction possible à admettre ou à concevoir entre ce que nous connaissons, souvent sans y croire, et ce que nous croyons exister réellement sans le connaître. Quand on parviendrait à justifier par la raison ces assertions négatives, le plus difficile serait encore à faire; ce serait de les raccorder avec le témoignage du sens intime, seul *criterium* que nous ayons de la vérité métaphysique. J'ose assurer hautement, d'après ce témoignage, qu'on n'y parviendrait jamais. Je conclus de ce qui précède : 1° que le défaut de distinction entre les principes et les lois de notre faculté de croire et de connaître a été la principale source d'erreurs où sont tombés les métaphysiciens purs, quand ils ont cherché à diviser la connaissance ou certaines idées positives des principes innés de la croyance; mais, 2° que l'oubli de la même distinction fondamentale, ou plutôt l'abstraction totale des principes de notre

croyance rend tout au moins incomplètes les théories des psychologistes ; qu'en s'attachant exclusivement aux lois de dérivations de nos connaissances et à la formation de nos idées d'espèces différentes, leurs théories renoncent ainsi à en justifier la réalité.



DEUXIÈME FRAGMENT.

COMMENT LES DISCUSSIONS MÉTAPHYSIQUES TIENNENT A LA CONFUSION DES PRINCIPES DE LA CROYANCE ET DE LA CONNAISSANCE.

Notre faculté de croire est liée par sa nature à l'absolu ; c'est comme une face de l'esprit humain qui se trouve naturellement tournée vers la réalité absolue des choses ou des êtres ; mais cette face doit être éclairée pour se manifester, et les rayons qui se dirigent vers elle du dedans au dehors l'altèrent, la dénaturent à leur contact ; l'esprit qui connaît, mêle et confond sa propre nature avec celle des choses dont l'existence réelle lui est signifiée, attestée, par la faculté de croire. Mais dès qu'il les saisit ou les touche, il en change les formes, les trouble, les altère, les dénature. *Naturæ rerum naturam suam immiscet, eamque distorquet et infirmat.* (Bacon.)

Si quelque chose d'absolu ne nous était pas donné

primitivement et nécessairement comme objet de croyance, il n'y aurait pas de connaissance relative, c'est-à-dire que nous ne connaîtrions rien du tout.

Le relatif suppose un absolu préexistant, mais comme cet absolu cesse d'être tel et prend nécessairement le caractère de relation, dès que nous venons à le connaître, ou par cela seul que nous le connaissons, il implique contradiction de dire que nous ayons quelque connaissance positive ou idée de l'absolu, quoique nous ne puissions nous empêcher de croire qu'il est, ou de l'admettre comme donnée première inséparable de notre esprit, préexistante à toute connaissance. C'est cette faculté de croire ce que nous ne pouvons admettre que de célèbres métaphysiciens ont distinguée sous le titre très illusoire, ce me semble, d'intuition intellectuelle.

[illegible]

Le seul procédé légitime de la connaissance consiste à partir d'une première relation, d'un fait primitif connu, pour arriver à l'absolu, non pas comme objet d'une idée ou d'une connaissance déterminée quelconque, mais comme objet de croyance indéterminée par sa nature, qui entre comme principe élémentaire dans toute connaissance réelle ou de fait, sans constituer par lui-même cette connaissance (1).

Le procédé de la connaissance est nécessairement analytique ; celui de la croyance est toujours synthétique, mais cette synthèse se trouve limitée à joindre ensemble ou à combiner des éléments logiques, et ne peut aboutir enfin, après avoir tourné dans son cercle, qu'à des identités verbales de cette forme : A = A.

(1) Suivant la philosophie wolfienne, il y a quelque chose d'antérieur à l'existence, puisqu'on peut définir l'existence en disant qu'elle est le complément du possible. Ainsi, dans ce point de vue, qui est celui de la *croyance*, le possible engendre l'actuel, ce qui veut dire que la cause précède son effet phénoménique, et qu'avant le phénomène que nous pouvons connaître, il y a un être qui rend possible tel phénomène ou telle représentation actuelle. Observez qu'on ne peut pas dire qu'avant le phénomène actuel ou la représentation du phénomène, il y a une représentation ou un phénomène possible; ce serait là réaliser une pure abstraction, et l'idée abstraite, artificielle, de ce possible vient bien certainement de l'actuel ou du fait représenté; mais il n'en est pas ainsi de la conception de l'*être* ou de la cause qui actualise le phénomène ou produit le fait pour nous; nous sommes nécessités à mettre cette cause ou cet être *possibilisant* avant l'actuel qu'il engendre réellement, quoique nous ne concevions cet être que par le fait ou avec lui. Ceci explique comment il y a deux modes de dérivation, l'un dans le système de nos croyances absolues, l'autre dans celui de nos connaissances relatives, qui sont tous les deux vrais.

En suivant le procédé de la croyance, on établit comme axiome qu'avant d'agir, avant d'être modifié d'une manière quelconque déterminée, de se manifester sous tel attribut, qualité ou propriété, il faut être absolument ou à titre de substance, de *chose en soi*, de *noumène*, et c'est une vérité nécessaire, qu'il est impossible de ne pas croire, ou dont le contraire est inintelligible. Mais cette vérité absolue, universelle, nécessaire, est-elle aussi primitive ? Oui, dans l'ordre de nos croyances ; non, dans celui de notre connaissance. Dès que la faculté de croire s'exerce, l'axiome dont il s'agit a toute sa force et son caractère de primauté ; nul mode n'est conçu, nul phénomène, ou mouvement, ou action, n'est représenté à l'imagination ou aux sens, sans être rapporté, soit à une substance, soit à une cause qui est censée ou crue nécessairement exister avant comme après.

En suivant le procédé de la connaissance, on établit, comme *axiome* également nécessaire, qu'avant d'avoir ou pour avoir la croyance d'un absolu quelconque, ou chose en soi, d'une substance y compris notre âme, il faut se sentir exister ou se connaître sous un attribut, une première qualité déterminée, ou à titre de fait primitif. Il n'y a point à choisir entre ces deux vérités : elles sont également évidentes et nécessaires, et comme elles se manifestent dans notre esprit, il s'ensuit qu'elles ne sont point

opposées entre elles, et, par conséquent, qu'elles n'ont point un seul et même objet. Il ne s'agit pas de savoir si quelque chose existe ou existait avant que nous le connaissions ; cette question est décidée positivement par le fait, puisque c'est en cela même que consiste le principe de la croyance, contre lequel nous cherchons vainement à réclamer. Il ne s'agit pas non plus de savoir si tel acte déterminé de notre faculté de croire est antérieur à une connaissance quelconque et au fait primitif de la conscience, question décidée négativement par ce fait même qui nous témoigne et nous assure qu'avant lui ou sans lui, c'est à-dire sans le moi, rien ne peut être dit exister dans l'esprit à titre de croyance, pas plus que de connaissance ou de notion même obscure ou indéterminée.

Mais une question plus embarrassante est celle qui consisterait à savoir si le fait primitif de la connaissance (identique à celui de la conscience du *moi*) peut être ou avoir été originellement séparé de la croyance d'un absolu préexistant, tel que la substance durable de l'âme ou du corps, c'est-à-dire s'il est possible d'assigner dans la durée de l'être sentant et pensant une époque où il commencerait à avoir l'aperception de son existence individuelle, dans son effort voulu, sans avoir encore aucune notion ou croyance de son durable ou de ce qui le constitue *être* absolu, ou si, au contraire, le principe de la croyance se

trouvant fondé dans la nature même de l'âme et, par suite, antérieur à tout, du moins *virtuellement*, ne passe pas nécessairement de cet état virtuel à l'effectif aussitôt qu'arrive le premier élément de la connaissance, une sensation, une impression quelconque affective ou intuitive, de telle sorte que le fait primitif de la connaissance emporte nécessairement avec lui la croyance de l'être, de la substance durable modifiée, comme celle de la force absolue, qui agit ou se déploie sur cette substance passive, que nous appelons corps, pour y produire le mouvement, etc.

Dans la première alternative, il doit y avoir un progrès assignable par lequel notre esprit passe de la première connaissance à la croyance de la réalité absolue de l'âme, et par suite à celle des autres substances. Dans la seconde alternative, la croyance est nécessairement contemporaine de la première connaissance du fait, à partir de celle du *moi*, et inséparable d'elle.

Ici, je trouve le principal point de division des systèmes qui ont abordé le problème générateur ou qui l'ont supposé résolu d'une manière ou d'une autre. Descartes, Leibnitz et tous ceux qui ont adopté sous un titre quelconque des principes innés ou des notions *à priori* indépendantes de l'expérience, partent du principe de la croyance qui nous force d'admettre quelque absolu préexistant au fait primitif de



la conscience, et mettent en avant ce principe comme n'ayant pas besoin de preuves. L'âme, ou, comme on voudra l'appeler, cette chose qui sent et pense en nous étant un être ou une *substance*, doit avoir, du moins virtuellement, l'idée ou la notion *innée* de ce qu'elle est; et puisqu'elle est absolument comme substance sous chacune des modifications qu'elle reçoit ou des idées adventices qui lui arrivent, des actions qu'elle exerce dans un temps, il est naturel qu'elle ne sente ces modifications, ne conçoive ces idées, ou n'aperçoive ces actes que sous tel rapport essentiel d'inhérence à l'être, à la substance qui est elle-même.

Comment, en effet, demande Leibnitz, pourrions-nous avoir quelque idée de l'*être*, si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres, des substances? Il ne faut donc pas demander comment il entre de l'*être*, de l'absolu, dans toutes nos *idées*; il faudrait bien plutôt s'étonner qu'il en fût autrement, car l'âme ne peut rien apercevoir en elle ni rien connaître au dehors que comme elle est ou selon qu'elle est en elle-même (*externa non cognoscit nisi per ea quæ insunt in semetipsâ*), c'est-à-dire comme être, substance durable ou chose, ce qu'elle est.

Pourquoi tous les métaphysiciens qui partent de cet être absolu de l'âme substance, pour rendre raison du caractère de nécessité, d'universalité des notions



de durée, de substance, d'identité, attribués à ce qui n'est pas nous, ne se demandent-ils pas d'abord comment nous existons nous-mêmes à titre de substance, ou comment nous savons que nous sommes des êtres, des substances durables? C'est que ces métaphysiciens confondent perpétuellement l'âme, chose en soi, objet absolu de croyance, avec le moi, sujet relatif de la connaissance. Or, comme ils sentent l'impossibilité d'expliquer le moi primitif, puisqu'il faudrait pour cela trouver un point d'appui hors de nous-même ou de la conscience, ou se transformer en objet connu, sans cesser d'être sujet connaissant, c'est-à-dire être en même temps *soi* et un autre, ils transportent à la notion d'une substance séparée, *in abstracto*, ce qui est vrai de la conscience du moi ou du moi primitif de l'existence individuelle. Cependant, rien n'est plus différent que cette conscience ou ce sentiment relatif que le moi a de lui-même, en tant qu'il pense ou agit présentement, et cette croyance de l'absolu d'un être permanent, d'une substance durable, hors de l'action et de la pensée (1).

Bien loin de nier que la conscience réfléchie de

(1) Bien que dans cette page et quelques-unes des suivantes, Maine de Biran ne fasse que reproduire des idées qu'il a plusieurs fois exprimées dans ses ouvrages déjà publiés, nous avons cru devoir les conserver, parce qu'elles présentent ces idées avec plus de développement, et que le rôle de l'élément rationnel de la croyance y est plus nettement indiqué. (Ed.)

notre moi emporte avec elle présentement la croyance nécessaire du durable de la substance qui reste, alors que le moi n'y est pas, comme dans le sommeil, le délire, la défaillance, etc., j'affirme, au contraire, qu'il nous est impossible d'écarter cette croyance, et qu'elle est présente à l'esprit de tous les hommes, de ceux mêmes qu'on appelle matérialistes, et qui se disent idéalistes ou sceptiques dans la spéculation.

Je ne décide pas encore positivement la question de savoir s'il y a eu réellement un temps de notre vie sensitive et intellectuelle, où nous ayons eu la conscience du *moi* sans quelque croyance ou perception absolue de notre être ou de la substance de l'âme plus ou moins obscure, du durable de notre être pensant, et, par suite, de quelque autre substance que ce fût ; mais ce que je me crois autorisé à affirmer dès ce moment, c'est que nous concevons très nettement cette dernière hypothèse, qu'il n'y a aucune absurdité à admettre le fait primitif de conscience ou une connaissance première de fait sans aucune notion ou croyance d'absolu, tandis qu'il implique évidemment contradiction de supposer la notion ou croyance actuelle que l'âme aurait de son être absolu, indépendamment de la conscience du moi et avec elle. Or, si l'on admet au moins comme possible l'antériorité du *fait* de l'existence individuelle à la notion de l'absolu, il y a lieu à demander quelles sont les conditions du



passage de l'un à l'autre ; quel est le fondement de l'association première de l'élément de croyance avec une connaissance quelconque, soit subjective, soit objective, ou qui réunit en même temps les deux caractères : comment le sujet pensant, prenant pour point de départ l'aperception qu'il a de son existence dans un acte qu'il produit spontanément ou librement, parviendra-t-il à la croyance ou notion d'une substance passive, ou d'une force absolue, quand elle n'agit pas? Y parviendra-t-il par la raison ou le raisonnement : Je pense, donc je suis? Sera-ce par l'expérience ? Cette expérience sera-t-elle intérieure ou extérieure? Devra-t-elle être répétée? Et la croyance ne sera-t-elle ainsi qu'une habitude? ou bien portera-t-elle avec elle en naissant son *criterium* de vérité, de nécessité ? Dans le premier cas, comment l'habitude pourra-t-elle transformer le relatif en absolu, le contingent en nécessaire, et comment en se répétant l'expérience revêtira-elle un caractère diamétralement opposé à celui qu'elle avait dans l'origine? Dans le second cas, en quoi une expérience première interieure, ayant le caractère de nécessité invariable, diffère-t-elle du principe *à priori* d'une idée innée?

Tous ces points sont loin d'avoir été éclaircis dans les systèmes divers et opposés des métaphysiciens ; mais on a fait comme s'ils l'étaient, et on a pris son parti sur le moyen de passage d'une première sensa-

tion ou connaissance, soit interne, soit externe, aux croyances et aux notions que l'on a confondues avec les idées abstraites, ou des croyances nécessaires, que l'on a prises pour des idées innées, aux premières connaissances.

Je donnerai deux exemples remarquables et très instructifs de ces deux moyens opposés, qui consistent à passer, l'un d'une première connaissance relative ou expérience intérieure à la croyance ou notion de l'absolu, l'autre à passer par le même intermédiaire de la notion de l'absolu objectif à la connaissance intérieure. Ces deux exemples me sont fournis par Descartes et Leibnitz, chefs de deux écoles célèbres qui ont propagé jusqu'à nous l'esprit et la méthode de leurs maîtres.

DESCARTES.

En posant le fameux principe : Je pense, donc je suis, Descartes paraît avoir senti le besoin de déduire de la connaissance individuelle la notion ou croyance d'un absolu, qu'il établissait, d'un autre côté, à titre d'idée innée. Si c'est bien une véritable contradiction, nous pouvons dire qu'elle est heureuse, puisque c'est à elle que nous devons l'exemple du procédé le plus sûr que notre esprit puisse employer pour trouver la



base de nos connaissances certaines et assigner l'ordre de leur génération.

Tâchons de pénétrer dans la profondeur de ce principe plus avant que ne l'ont fait d'autres philosophes, qui n'y ont vu, tantôt que l'expression de l'identité logique, tantôt même que celle d'un seul et même fait de conscience, ou d'un jugement simple, revêtu de la forme illusoire d'un raisonnement.

La conscience du *moi*, ou l'aperception immédiate de notre existence individuelle, constitue bien le fondement de tout ce que nous pouvons appeler une pensée. Sans le moi ou la conscience du moi, il n'y a point d'acte de pensée; sans l'aperception interne, qui est bien une pensée, il n'y a point de moi : *exister* (pour soi-même), *s'apercevoir* qu'on existe, *penser*, voilà autant de synonymes qui peuvent être substitués l'un à l'autre sans rien changer au fond des idées. Cela posé, la maxime de Descartes pourrait être énoncée ainsi : J'existe, ou j'ai la conscience que j'existe, donc je suis.

Si le verbe je suis, dans la conclusion, n'emportait pas avec lui une conception différente de celle du verbe j'existe (et je sais, je pense) dans la prémisse, cet énoncé du principe ne serait qu'un pur jeu de mots, à peu près pareil à celui que rapporte Cicéron en se moquant des dialecticiens : *Si lucet, lucet; atqui lucet, ergò lucet.*

On ferait injure à un métaphysicien tel que Descartes, si on réduisait à un tel jeu de signes ou de notions le principe qu'il regarde comme fondamental de toute science, comme le criterium de toute évidence de fait et de raison en même temps. Mais dans le sens vrai et réel du principe, j'existe, ou je reconnais que j'existe (je pense), ne veut pas dire la même chose que je *suis;* le premier exprime le fait de toute connaissance, la connaissance relative de *moi,* qui n'existe pour lui-même qu'autant qu'il s'aperçoit ou pense; le second emporte avec lui l'être absolu ou la croyance que ce sujet qui se dit *moi est* une substance durable. Et après s'être élevé de la conscience du sujet pensant *moi* à la notion d'une substance qui a en elle ou dans sa nature la capacité, la possibilité de penser ou de devenir *moi,* il part de cette possibilité comme effectuée, et, définissant l'âme *substance pensante* (au lieu de *cogitative*), il se fonde sur cette définition pour affirmer que l'âme pense toujours, et par cela même qu'elle est toujours (depuis la création jusqu'à son annihilation par la toute-puissance divine).

D'où il suit qu'il peut y avoir et qu'il y a une pensée substantielle durable, qui préexiste à la naissance ou à la formation même de l'homme, ou du composé des deux natures, spirituelle et corporelle; que cette pensée, pour n'être pas aperçue ou accompagnée de la conscience du moi, n'en subsiste pas moins; qu'elle

peut avoir pour objet l'absolu de l'âme, et conséquemment les attributs inséparables de sa nature, une chose en soi qui n'a pas besoin de se connaître dans quelque relation à un temps ou un lieu déterminé, pour être dans l'absolu du temps et de l'espace. Descartes semble bien entrevoir lui-même le fondement de cette distinction, lorsqu'après avoir posé son principe de fait : *je pense,* j'existe, il se demande à lui-même quand et combien de temps est-ce que j'existe ? savoir tant que je pense, ou que je me sens exister. Suivant ce trait de lumière, il aurait dû dire, en demeurant fidèle à son point de départ, ou continuant à procéder d'après l'évidence du fait de sens intime : je n'existe pour moi-même qu'autant de temps que je me sens exister ou que je pense ; or je ne pense pas toujours et je n'ai pas toujours la conscience de moi ; donc, ce que j'aperçois ou connais quand je dis : *J'existe,* n'est pas l'être, la substance durable de l'âme qui est censée ou crue exister hors du sentiment du moi.

Il est même impossible d'introduire le signe précis de l'individualité personnelle *je* ou moi, sans donner à la proposition *je suis* le sens relatif qu'emporte l'existence du sujet qui s'aperçoit ou juge ; de sorte qu'en adoptant comme vraie la pensée ou l'idée innée que mon âme aurait de son être ou d'elle-même comme substance pensante, il est im-

possible d'employer la formule *je suis* pour exprimer cet état intérieur absolu, car dès que l'âme considérée dans ce qu'elle est, ou comme substance pensante, aurait en elle l'équivalent de cette proposition : *je suis* une substance, un être, il y aurait jugement, connaissance d'un fait ou d'une relation dans laquelle le sujet qui affirme, juge ou croit, n'est pas la chose même dont il affirme ou qui croit; en un mot, ce qu'on appelle l'absolu cesse d'être pour nous, par cela même que nous y pensons ou voulons y penser, et cette formule, pensée substantielle, connaissance de l'absolu, implique contradiction dans les termes; ce qui n'empêche pas qu'il y ait croyance nécessaire d'un absolu inconnu, mais qui n'est pas le moi, tel qu'il s'aperçoit ou se connaît exister sous une première relation nécessaire; ce qui n'empêche pas non plus que cette croyance ou notion n'emporte avec elle la réalité absolue de son objet; de telle sorte qu'on soit fondé à dire : Ce que je crois être absolument et nécessairement, sans pouvoir m'empêcher de le croire (tant que je pense ou que j'ai la conscience du moi), est réellement et absolument comme je le crois, quoique je ne puisse m'en faire image ou idée claire. C'est ainsi que nous sommes fondés à affirmer qu'il y a des êtres et des substances hors de nous comme en nous, sans pouvoir en aucune manière les représenter ou les concevoir sous une idée. Nous

prouverons que ces êtres sont absolument, sans crainte de nous tromper, quoique nous n'ayons d'autre preuve ou *criterium* de leur existence que l'autorité même de cette croyance nécessaire.

Ainsi dans la proposition *je suis*, que Descartes donne comme la conclusion de son enthymème, le sujet logique abstrait *je*, dont on affirme, ou qui est censé affirmer de lui-même la réalité absolue de l'être ou de la substance, n'est identique que par le signe du sujet individuel de la première, je pense ; il en diffère par le fait autant qu'une existence précise, individuelle et déterminée diffère de l'objet d'une notion universelle, indéterminée. A cette formule personnelle et déterminée je suis, il faudrait donc substituer l'impersonnelle et l'indéterminée de l'âme, etc., et dire, en développant l'enthymème pour marquer le passage ou l'association nécessaire de la connaissance à la croyance : j'existe, ou je me connais, moi, dans l'acte présent de ma pensée ; donc il y a une âme, une substance durable, à laquelle l'existence individuelle du *moi* est attachée, ou qui a son principe, sa condition nécessaire, dans l'être absolu de cette âme, comme tout ce qui est déterminé a son principe, sa raison suffisante, dans quelque chose qui est indéterminé ou absolument inconnu à notre esprit, quoique nous soyons nécessités à le croire ou à l'admettre.

Mais si j'ai besoin de connaître mon existence in-

dividuelle, ou d'exister moi, pour m'assurer de l'être absolu de mon âme, ou si la notion que j'en ai est la conséquence d'un raisonnement dont le fait de conscience est la prémisse, cette notion de l'absolu n'est donc pas innée ou primitive et antérieure au fait de conscience. Que s'il y a une notion substantielle de moi emportant la réalité absolue de l'âme, cette réalité exprimée par la formule *je suis* ne saurait être la conséquence d'aucun raisonnement; principe de tout ce que nous savons ou connaissons, même par conscience, elle ne doit rien avoir avant elle ni au-dessus d'elle. Ainsi l'enthymème détruit par sa thèse la doctrine des idées, des notions ou croyances innées, ou porte tout à fait à faux, en présentant, sous forme de déduction, ce qui est nécessairement et primitivement dans notre esprit sous forme de principe. Il fallait reconnaître que la vérité de fait, je pense, et la vérité absolue, je suis une chose pensante, ne sont pas du même genre, et qu'étant également premières dans leur ordre, elles ne peuvent pas être déduites l'une de l'autre; l'une n'est certaine qu'autant de temps que je pense ou que je me dis que j'existe ; l'autre est certaine absolument, soit que je la connaisse ou non, ou que je l'exprime par des paroles, ou que je manque de signes pour l'énoncer. En disant *je pense*, je conçois une existence subjective, identique avec ma pensée actuelle. En disant je suis une

chose, je conçois un objet tout à fait différent du sujet actuel de ma pensée, qui était avant le moi et sera encore après. Il n'est donc pas exact de dire, quoique tout le monde le répète, que nous concluons d'un fait tel que celui de notre existence la réalité absolue d'un être durable, qui embrasse comme en un point le présent, le passé et l'avenir. Il faut reconnaître que cette croyance d'une durée absolue est associée avec nos idées de faits, et d'abord avec le fait primitif pour former des notions, mais qu'elle n'est déduite d'aucun fait particulier, et si cette déduction pouvait avoir lieu, elle ruinerait tout le système d'idées, de principes innés. Descartes avait un esprit trop conséquent pour ne pas sentir cette sorte de contradiction, où il était entraîné malgré lui par les formes de son [illegible]

[illegible]

déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure, tout ce qui pense est ou existe; mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même, qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe, car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières.

Descartes paraît bien être ici dans le point de vue le plus opposé au système des idées innées ou des principes *à priori*. De la connaissance de notre existence particulière individuelle, nous nous élevons aux notions générales, universelles d'être, de substance; donc ces notions ont une origine. Ici, notre grand philosophe se fait illusion en croyant qu'il lui est possible d'employer le terme oú la notion de chose ou de substance pensante, dans un sens précis, déterminé, particulier ou individuel, identique à celui que nous attachons au signe *je* ou *moi*; il n'a pas assez compris que ce dernier signe n'emporte avec lui rien d'universel, d'absolu, rien qui puisse avoir le caractère d'objet pensé.

Au contraire, la chose pensante ou la substance que nous appelons âme, par cela seul que nous lui donnons un tel nom et que l'esprit la prend pour sujet logique de diverses attributions, prend nécessairement le caractère d'une notion universelle, dont tout ce qui est affirmé l'est d'un objet indéterminé qui n'est pas

moi et qui est indépendant de son existence individuelle ou du sentiment propre qu'il en a. Aussi, pendant que l'*âme* devient le sujet d'attributions générales communes à toutes les substances du même genre, comme l'immatérialité, la force, le durable absolu et indéfini ou l'immortalité, etc., le *moi* ne saurait se prendre lui-même par l'acte de réflexion que pour le sujet d'attributions particulières qui ne conviennent qu'à lui. L'effort ou le mode d'activité sous lequel il s'aperçoit lui est exclusivement propre; ce n'est jamais ce mode d'activité déterminé qu'il attribue à d'autres êtres, mais bien la force, qui a été abstraite du sentiment de son effort ou de son existence individuelle, et cette notion de force ainsi abstraite a dès lors toute la généralité et toute l'universalité possibles dans son application aux objets déterminés ou indéterminés, y compris l'âme, à laquelle nous ne pouvons peut-être attacher notre existence [illegible] que nous avons [illegible] aux objets en mouvement [illegible] sur tous nos sens et de diverses [illegible] que nous exerçons sur eux que [illegible]

[illegible]

ou j'aperçois mon existence personnelle; et que cette affirmation absolue, énoncée en termes universels, se fonde nécessairement sur le principe antérieur de croyance; pour penser ou avant de s'apercevoir exister sous un tel mode actif ou passif, il faut être absolument une chose en *soi*. Ce principe s'applique à la connaissance ou à l'existence particulière de notre *moi*, à l'aperception interne comme aux intuitions externes. Il est associé avec chaque connaissance ou idée particulière de fait, où il entre comme élément; il fournit aussi une base absolue et identique à tous les jugements successifs que nous portons sur chaque objet de nos perceptions, en affirmant de lui diverses propriétés ou qualités de la même substance, comme lorsque nous disons d'un corps, tel qu'un morceau d'or, par exemple, qu'il est jaune, ductile, fusible, etc., en épuisant toutes ces propriétés, et supposant que la même substance, le même être, reste identique sous ces divers attributs. L'être qui est le sujet de tous ces jugements particuliers est bien aussi le sujet identique des propositions que nous formons sur des objets divers dont les diverses qualités seront identiques, mais où ce que nous appelons *substance* est lui-même, non pas semblable, mais identique, et devient ainsi le titre *un* du genre le plus élevé sous lequel viennent se ranger toutes les existences objectives particulières.

Lorsque Descartes dit que le propre de notre esprit est de former les propositions générales de la connaissance des particulières, il déroge en cela à son système des idées innées, et confond à tort les propositions générales abstraites, dont le sujet logique est un terme de classe ou de genre que nous avons formé nous-même, en observant plusieurs objets qui se ressemblent et faisant abstraction de leurs différences individuelles ou spécifiques, avec les propositions universelles, dont le sujet réel est une notion universelle, nécessaire, toujours présente à notre esprit, qui ne l'a point faite et ne peut non plus la mettre à l'écart : telle est celle dont il s'agit. Pour penser ou connaître son existence individuelle, et avant de la connaître, il faut être une chose, une [illegible]

[illegible]

l'applique à aucune existence connue et déterminée. Il ne faut donc pas dire que nous formons les propositions universelles (qui emportent avec elles un caractère de nécessité absolue) de la connaissance des particulières, mais, au contraire, que nous n'ajoutons le caractère universel à des propositions individuelles ou particulières, qu'autant que cet universel est donné indépendamment d'elles, en vertu d'un principe antérieur de croyance inhérent à notre nature.

Sans doute, je n'acquiers la connaissance du principe qu'autant que je pense et que je connais mon existence individuelle, ou d'autres existences particulières et déterminées, et il y a maintenant une association intime entre ces deux éléments de toutes nos idées de faits. Mais, comme en supposant qu'un pur esprit puisse penser l'être universel, la substance, il ne pourrait pourtant en déduire aucune connaissance particulière, de même, si nous étions réduits à des sensations et des intuitions jointes à l'aperception interne de notre moi individuel, sans aucun principe de croyance, nous ne pourrions jamais nous élever de là à la notion universelle et nécessaire. Donc il n'y a point de possibilité de déduire immédiatement les croyances universelles, nécessaires, des connaissances individuelles, pas plus que ces connaissances des principes de croyance ; mais ces deux éléments se trouvent unis intimement dans

prouverons que ces êtres sont absolument, sans crainte de nous tromper, quoique nous n'ayons d'autre preuve ou *criterium* de leur existence que l'autorité même de cette croyance nécessaire.

Ainsi dans la proposition *je suis*, que Descartes donne comme la conclusion de son enthymème, le sujet logique abstrait *je*, dont on affirme, ou qui est censé affirmer de lui-même la réalité absolue de l'être ou de la substance, n'est identique que par le signe du sujet individuel de la première, je pense; il en diffère par le fait autant qu'une existence précise, individuelle et déterminée diffère de l'objet d'une notion universelle, indéterminée. A cette formule personnelle et déterminée je suis, il faudrait donc substituer l'impersonnelle et l'indéterminée de l'âme, etc., et dire, en développant l'enthymème pour marquer le passage ou l'association nécessaire de la connaissance à la croyance : j'existe, ou je me connais, moi, dans l'acte présent de ma pensée; donc il y a une âme, une substance durable, à laquelle l'existence individuelle du *moi* est attachée, ou qui a son principe, sa condition nécessaire, dans l'être absolu de cette âme, comme tout ce qui est déterminé a son principe, sa raison suffisante, dans quelque chose qui est indéterminé ou absolument inconnu à notre esprit, quoique nous soyons nécessités à le croire ou à l'admettre.

Mais si j'ai besoin de connaître mon existence in-

dividuelle, ou d'exister moi, pour m'assurer de l'être absolu de mon âme, ou si la notion que j'en ai est la conséquence d'un raisonnement dont le fait de conscience est la prémisse, cette notion de l'absolu n'est donc pas innée ou primitive et antérieure au fait de conscience. Que s'il y a une notion substantielle de moi emportant la réalité absolue de l'âme, cette réalité exprimée par la formule *je suis* ne saurait être la conséquence d'aucun raisonnement; principe de tout ce que nous savons ou connaissons, même par conscience, elle ne doit rien avoir avant elle ni au-dessus d'elle. Ainsi l'enthymème détruit par sa thèse la doctrine des idées, des notions ou croyances innées, ou porte tout à fait à faux, en présentant, sous forme de déduction, ce qui est nécessairement et primitivement dans notre esprit sous forme de principe. Il fallait reconnaître que la vérité de fait, je pense, et la vérité absolue, je suis une chose pensante, ne sont pas du même genre, et qu'étant également premières dans leur ordre, elles ne peuvent pas être déduites l'une de l'autre; l'une n'est certaine qu'autant de temps que je pense ou que je me dis que j'existe; l'autre est certaine absolument, soit que je la connaisse ou non, ou que je l'exprime par des paroles, ou que je manque de signes pour l'énoncer. En disant *je pense,* je conçois une existence subjective, identique avec ma pensée actuelle. En disant je suis une

chose, je conçois un objet tout à fait différent du sujet actuel de ma pensée, qui était avant le moi et sera encore après. Il n'est donc pas exact de dire, quoique tout le monde le répète, que nous concluons d'un fait tel que celui de notre existence la réalité absolue d'un être durable, qui embrasse comme en un point le présent, le passé et l'avenir. Il faut reconnaître que cette croyance d'une durée absolue est associée avec nos idées de faits, et d'abord avec le fait primitif pour former des notions, mais qu'elle n'est déduite d'aucun fait particulier, et si cette déduction pouvait avoir lieu, elle ruinerait tout le système d'idées, de principes innés. Descartes avait un esprit trop conséquent pour ne pas sentir cette sorte de contradiction, où il était entraîné malgré lui par les formes de son langage.

« Quand nous apercevons, dit-il, que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion, qui n'est tirée d'aucun syllogisme. » (Pourquoi donc vous servez-vous de la forme du syllogisme pour établir cette première notion ?)

Lorsque quelqu'un dit : Je pense, donc je suis, continue ce philosophe, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue d'elle-même, il la voit par une simple inspection de l'esprit. S'il la

déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure, tout ce qui pense est ou existe; mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même, qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe, car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières.

Descartes paraît bien être ici dans le point de vue le plus opposé au système des idées innées ou des principes *à priori*. De la connaissance de notre existence particulière individuelle, nous nous élevons aux notions générales, universelles d'être, de substance; donc ces notions ont une origine. Ici, notre grand philosophe se fait illusion en croyant qu'il lui est possible d'employer le terme oú la notion de chose ou de substance pensante, dans un sens précis, déterminé, particulier ou individuel, identique à celui que nous attachons au signe *je* ou *moi*; il n'a pas assez compris que ce dernier signe n'emporte avec lui rien d'universel, d'absolu, rien qui puisse avoir le caractère d'objet pensé.

Au contraire, la chose pensante ou la substance que nous appelons âme, par cela seul que nous lui donnons un tel nom et que l'esprit la prend pour sujet logique de diverses attributions, prend nécessairement le caractère d'une notion universelle, dont tout ce qui est affirmé l'est d'un objet indéterminé qui n'est pas

moi et qui est indépendant de son existence individuelle ou du sentiment propre qu'il en a. Aussi, pendant que l'*âme* devient le sujet d'attributions générales communes à toutes les substances du même genre, comme l'immatérialité, la force, le durable absolu et indéfini ou l'immortalité, etc., le *moi* ne saurait se prendre lui-même par l'acte de réflexion que pour le sujet d'attributions particulières qui ne conviennent qu'à lui. L'effort ou le mode d'activité sous lequel il s'aperçoit lui est exclusivement propre; ce n'est jamais ce mode d'activité déterminé qu'il attribue à d'autres êtres, mais bien la force, qui a été abstraite du sentiment de son effort ou de son existence individuelle, et cette notion de force ainsi abstraite a dès lors toute la généralité et toute l'universalité possibles dans son application aux objets déterminés ou indéterminés, y compris l'âme, à laquelle nous ne pensons peut-être à rattacher notre existence individuelle, ou notre moi, qu'autant que nous avons transporté la force abstraite aux objets en mouvement, qui agissent sur tous nos sens et de diverses manières, pendant que nous n'agissons sur eux que d'une seule manière et par un seul sens.

Il suit de là, quoi qu'en dise Descartes, que l'affirmation : *Je suis une chose pensante*, ne peut avoir l'aperception précise individuelle d'une vérité de fait, évidente par elle-même, comme celle-ci : je pense

ou j'aperçois mon existence personnelle; et que cette affirmation absolue, énoncée en termes universels, se fonde nécessairement sur le principe antérieur de croyance; pour penser ou avant de s'apercevoir exister sous un tel mode actif ou passif, il faut être absolument une chose en *soi*. Ce principe s'applique à la connaissance ou à l'existence particulière de notre *moi*, à l'aperception interne comme aux intuitions externes. Il est associé avec chaque connaissance ou idée particulière de fait, où il entre comme élément; il fournit aussi une base absolue et identique à tous les jugements successifs que nous portons sur chaque objet de nos perceptions, en affirmant de lui diverses propriétés ou qualités de la même substance, comme lorsque nous disons d'un corps, tel qu'un morceau d'or, par exemple, qu'il est jaune, ductile, fusible, etc., en épuisant toutes ces propriétés, et supposant que la même substance, le même être, reste identique sous ces divers attributs. L'être qui est le sujet de tous ces jugements particuliers est bien aussi le sujet identique des propositions que nous formons sur des objets divers dont les diverses qualités seront identiques, mais où ce que nous appelons *substance* est lui-même, non pas semblable, mais identique, et devient ainsi le titre *un* du genre le plus élevé sous lequel viennent se ranger toutes les existences objectives particulières.

Lorsque Descartes dit que le propre de notre esprit est de former les propositions générales de la connaissance des particulières, il déroge en cela à son système des idées innées, et confond à tort les propositions générales abstraites, dont le sujet logique est un terme de classe ou de genre que nous avons formé nous-même, en observant plusieurs objets qui se ressemblent et faisant abstraction de leurs différences individuelles ou spécifiques, avec les propositions universelles, dont le sujet réel est une notion universelle, nécessaire, toujours présente à notre esprit, qui ne l'a point faite et ne peut non plus la mettre à l'écart ; telle est celle dont il s'agit. Pour penser ou connaître son existence individuelle, et avant de la connaître, il faut être une chose, une substance : je pense, je connais, donc je suis une chose ou une substance pensante.

Pour exister sous telle modification déterminée, il faut être une *chose* en soi ; or, je suis modifié tour à tour de telle manière agréable ou douloureuse, donc je suis une substance sentante ; et ce que je dis de moi, ou plutôt de ce fondement absolu de mon être, que j'appelle *âme*, je l'affirmerai de la même manière absolue de tous les objets particuliers que je ne peux concevoir que sous l'attribution universelle et nécessaire d'être, de substance, en vertu d'un principe de croyance qui m'est donné avant que je

l'applique à aucune existence connue et déterminée. Il ne faut donc pas dire que nous formons les propositions universelles (qui emportent avec elles un caractère de nécessité absolue) de la connaissance des particulières, mais, au contraire, que nous n'ajoutons le caractère universel à des propositions individuelles ou particulières, qu'autant que cet universel est donné indépendamment d'elles, en vertu d'un principe antérieur de croyance inhérent à notre nature.

Sans doute, je n'acquiers la connaissance du principe qu'autant que je pense et que je connais mon existence individuelle, ou d'autres existences particulières et déterminées, et il y a maintenant une association intime entre ces deux éléments de toutes nos idées de faits. Mais, comme en supposant qu'un pur esprit puisse penser l'être universel, la substance, il ne pourrait pourtant en déduire aucune connaissance particulière, de même, si nous étions réduits à des sensations et des intuitions jointes à l'aperception interne de notre moi individuel, sans aucun principe de croyance, nous ne pourrions jamais nous élever de là à la notion universelle et nécessaire. Donc il n'y a point de possibilité de déduire immédiatement les croyances universelles, nécessaires, des connaissances individuelles, pas plus que ces connaissances des principes de croyance ; mais ces deux éléments se trouvent unis intimement dans

tout ce que nous appelons connaissance de faits.

Il faut bien remarquer, et cela n'a point échappé à la sagacité des deux profonds métaphysiciens dont nous rapprochons la méthode et les principes, que toutes les questions relatives à l'existence absolue d'un monde de substances autres que notre âme ; que la différence ou la distinction, fondée ou non, entre ce monde d'invisibles que nous croyons sans le connaître, et l'univers sensible des phénomènes que nous connaissons, sans être nécessités à y croire, et souvent en croyant ou concevant le contraire de ce qui nous apparaît, que ces questions, dis-je, à la solution positive ou négative desquelles est attaché le sort de la métaphysique, ont toutes leur fondement ou leur véritable principe dans celle que nous venons d'examiner en discutant le fameux principe de Descartes, savoir : si la notion ou la croyance d'un être réel, d'une substance ou force absolue, telle qu'on l'entend quand on parle de l'âme, est identique au fait de la conscience ou de l'existence du moi, ou si elle en est tout à fait distincte et séparée ; dans ce dernier cas, si la croyance ou la notion de l'absolu peut être déduite du fait de la conscience ou de la pensée, comme étant renfermée en lui, ainsi que l'indique l'enthymème de Descartes, ou si elle ne lui est simplement qu'*associée* ; alors, quel est le fondement, quelles sont les lois de cette association ? N'y a-t-il entre les deux termes

qu'une liaison de temps ? Et quel est le premier dans l'ordre de succession ? Y a-t-il génération ? Quel est le générateur ? L'absolu donne-t-il naissance à la relation ou en est-il dérivé par abstraction ? N'est-ce qu'une dépendance nécessaire entre deux idées abstraites ou une connexion réelle et nécessaire entre un effet et sa cause ? Suivant le parti qu'on prendra sur ces questions, le monde des substances étrangères à notre âme sera ou ne sera pas distinct de celui des phénomènes externes ; la croyance ou la notion du premier servira de base ou de principe à l'autre ; ou, au contraire, le premier ne sera qu'une déduction et peut-être une abstraction. — Enfin, il y aura quelque moyen d'atteindre le monde réel des substances, ou il n'y en aura aucun. Il nous sera révélé immédiatement par les sensations suivant une loi première de notre nature, comme des choses signifiées sont représentées par des signes qui n'ont avec elles aucune ressemblance, ou bien nous pourrons l'atteindre par la raison, et l'absolu sera la conclusion d'un raisonnement dont une idée de connaissance relative quelconque sera la prémisse.

Ces opinions principales, qui se partagent elles-mêmes en plusieurs subordonnées, sont soutenues avec la même force dans divers systèmes de métaphysique, dont chacun se trouve fondé sur l'une ou l'autre des deux faces de la grande et éternelle ques-

tion sur les existences, sur la manière dont nos connaissances dérivent d'elles ou elles de nos idées, sur le *ratio essendi* et le *ratio cognoscendi*, sur le comment il y a quelque chose *en soi*, et comment ou si nous pouvons le connaître, etc. En parcourant tout ce qui a été dit dans chacun de ces deux points de vue du problème, on est tenté de s'écrier :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas

et de demander : *quis potuit ?*

Mais l'utile instruction qu'on peut retirer de cette grande expérience des opinions philosophiques, c'est que la lumière ne peut naître que de la réunion des deux points de vue ou faces de la question, dont l'isolation a dû produire le scepticisme et l'idéalisme.

LEIBNITZ.

A la manière dont Leibnitz a abordé le premier problème de la philosophie, il est aisé de voir que la métaphysique avait été sa dernière étude (1). Aussi la manière dont il conçut cette science fut trop dépendante des principes de physique générale et de cos-

(1) Cette observation a été faite par le savant et profond historien des systèmes de philosophie, M. de Gerando.

mologie saisis d'abord par ce génie si éminemment systématique.

En posant les principes de la connaissance humaine, Leibnitz songeait surtout, et presque uniquement, à la manière d'établir la réalité absolue des existences, ou de justifier, par la raison, la croyance nécessaire, universelle, qui s'y trouve attachée comme par une loi naturelle que notre esprit n'a pas faite, par une sorte d'instinct qui le maîtrise, et qu'il n'est pas libre de contrarier ou de changer.

C'est la réalité des êtres, des substances, des forces absolues, des monades dont notre âme, qui est aussi une monade pensante, est le miroir concentrique, c'est le *ratio essendi*, qui occupent toujours ce métaphysicien, comme étant le premier terme ou l'antécédent objectif de toute relation de connaissance, dont notre subjectivité est le conséquent. Une grande et belle harmonie se trouve préétablie entre ces deux termes, entre le monde invisible des substances ou des choses, telles qu'elles sont, et celui des phénomènes, tels que les sens ou l'imagination les représentent ; la raison seule, appuyée sur la réflexion, et se servant de l'abstraction comme d'un instrument, vient à saisir cette harmonie et à en assurer les lois. En partant de l'existence de l'âme humaine, de ses attributs, des notions qui lui sont inhérentes (puisqu'elles ne sont que l'expression de sa propre nature),

moi et qui est indépendant de son existence individuelle ou du sentiment propre qu'il en a. Aussi, pendant que l'*âme* devient le sujet d'attributions générales communes à toutes les substances du même genre, comme l'immatérialité, la force, le durable absolu et indéfini ou l'immortalité, etc., le *moi* ne saurait se prendre lui-même par l'acte de réflexion que pour le sujet d'attributions particulières qui ne conviennent qu'à lui. L'effort ou le mode d'activité sous lequel il s'aperçoit lui est exclusivement propre; ce n'est jamais ce mode d'activité déterminé qu'il attribue à d'autres êtres, mais bien la force, qui a été abstraite du sentiment de son effort ou de son existence individuelle, et cette notion de force ainsi abstraite a dès lors toute la généralité et toute l'universalité possibles dans son application aux objets déterminés ou indéterminés, y compris l'âme, à laquelle nous ne pensons peut-être à rattacher notre existence individuelle, ou notre moi, qu'autant que nous avons transporté la force abstraite aux objets en mouvement, qui agissent sur tous nos sens et de diverses manières, pendant que nous n'agissons sur eux que d'une seule manière et par un seul sens.

Il suit de là, quoi qu'en dise Descartes, que l'affirmation : *Je suis une chose pensante*, ne peut avoir l'aperception précise individuelle d'une vérité de fait, évidente par elle-même, comme celle-ci: je pense

ou j'aperçois mon existence personnelle; et que cette affirmation absolue, énoncée en termes universels, se fonde nécessairement sur le principe antérieur de croyance; pour penser ou avant de s'apercevoir exister sous un tel mode actif ou passif, il faut être absolument une chose en *soi*. Ce principe s'applique à la connaissance ou à l'existence particulière de notre *moi*, à l'aperception interne comme aux intuitions externes. Il est associé avec chaque connaissance ou idée particulière de fait, où il entre comme élément; il fournit aussi une base absolue et identique à tous les jugements successifs que nous portons sur chaque objet de nos perceptions, en affirmant de lui diverses propriétés ou qualités de la même substance, comme lorsque nous disons d'un corps, tel qu'un morceau d'or, par exemple, qu'il est jaune, ductile, fusible, etc., en épuisant toutes ces propriétés, et supposant que la même substance, le même être, reste identique sous ces divers attributs. L'être qui est le sujet de tous ces jugements particuliers est bien aussi le sujet identique des propositions que nous formons sur des objets divers dont les diverses qualités seront identiques, mais où ce que nous appelons *substance* est lui-même, non pas semblable, mais identique, et devient ainsi le titre *un* du genre le plus élevé sous lequel viennent se ranger toutes les existences objectives particulières.

prouverons que ces êtres sont absolument, sans crainte de nous tromper, quoique nous n'ayons d'autre preuve ou *criterium* de leur existence que l'autorité même de cette croyance nécessaire.

Ainsi dans la proposition *je suis*, que Descartes donne comme la conclusion de son enthymème, le sujet logique abstrait *je*, dont on affirme, ou qui est censé affirmer de lui-même la réalité absolue de l'être ou de la substance, n'est identique que par le signe du sujet individuel de la première, je pense ; il en diffère par le fait autant qu'une existence précise, individuelle et déterminée diffère de l'objet d'une notion universelle, indéterminée. A cette formule personnelle et déterminée je suis, il faudrait donc substituer l'impersonnelle et l'indéterminée de l'âme, etc., et dire, en développant l'enthymème pour marquer le passage ou l'association nécessaire de la connaissance à la croyance : j'existe, ou je me connais, moi, dans l'acte présent de ma pensée ; donc il y a une âme, une substance durable, à laquelle l'existence individuelle du *moi* est attachée, ou qui a son principe, sa condition nécessaire, dans l'être absolu de cette âme, comme tout ce qui est déterminé a son principe, sa raison suffisante, dans quelque chose qui est indéterminé ou absolument inconnu à notre esprit, quoique nous soyons nécessités à le croire ou à l'admettre.

Mais si j'ai besoin de connaître mon existence in-

dividuelle, ou d'exister moi, pour m'assurer de l'être absolu de mon âme, ou si la notion que j'en ai est la conséquence d'un raisonnement dont le fait de conscience est la prémisse, cette notion de l'absolu n'est donc pas innée ou primitive et antérieure au fait de conscience. Que s'il y a une notion substantielle de moi emportant la réalité absolue de l'âme, cette réalité exprimée par la formule *je suis* ne saurait être la conséquence d'aucun raisonnement; principe de tout ce que nous savons ou connaissons, même par conscience, elle ne doit rien avoir avant elle ni au-dessus d'elle. Ainsi l'enthymème détruit par sa thèse la doctrine des idées, des notions ou croyances innées, ou porte tout à fait à faux, en présentant, sous forme de déduction, ce qui est nécessairement et primitivement dans notre esprit sous forme de principe. Il fallait reconnaître que la vérité de fait, je pense, et la vérité absolue, je suis une chose pensante, ne sont pas du même genre, et qu'étant également premières dans leur ordre, elles ne peuvent pas être déduites l'une de l'autre; l'une n'est certaine qu'autant de temps que je pense ou que je me dis que j'existe ; l'autre est certaine absolument, soit que je la connaisse ou non, ou que je l'exprime par des paroles, ou que je manque de signes pour l'énoncer. En disant *je pense*, je conçois une existence subjective, identique avec ma pensée actuelle. En disant je suis une

prouverons que ces êtres sont absolument, sans crainte de nous tromper, quoique nous n'ayons d'autre preuve ou *criterium* de leur existence que l'autorité même de cette croyance nécessaire.

Ainsi dans la proposition *je suis*, que Descartes donne comme la conclusion de son enthymème, le sujet logique abstrait *je*, dont on affirme, ou qui est censé affirmer de lui-même la réalité absolue de l'être ou de la substance, n'est identique que par le signe du sujet individuel de la première, je pense ; il en diffère par le fait autant qu'une existence précise, individuelle et déterminée diffère de l'objet d'une notion universelle, indéterminée. A cette formule personnelle et déterminée je suis, il faudrait donc substituer l'impersonnelle et l'indéterminée de l'âme, etc., et dire, en développant l'enthymème pour marquer le passage ou l'association nécessaire de la connaissance à la croyance : j'existe, ou je me connais, moi, dans l'acte présent de ma pensée ; donc il y a une âme, une substance durable, à laquelle l'existence individuelle du *moi* est attachée, ou qui a son principe, sa condition nécessaire, dans l'être absolu de cette âme, comme tout ce qui est déterminé a son principe, sa raison suffisante, dans quelque chose qui est indéterminé ou absolument inconnu à notre esprit, quoique nous soyons nécessités à le croire ou à l'admettre.

Mais si j'ai besoin de connaître mon existence in-

dividuelle, ou d'exister moi, pour m'assurer de l'être absolu de mon âme, ou si la notion que j'en ai est la conséquence d'un raisonnement dont le fait de conscience est la prémisse, cette notion de l'absolu n'est donc pas innée ou primitive et antérieure au fait de conscience. Que s'il y a une notion substantielle de moi emportant la réalité absolue de l'âme, cette réalité exprimée par la formule *je suis* ne saurait être la conséquence d'aucun raisonnement; principe de tout ce que nous savons ou connaissons, même par conscience, elle ne doit rien avoir avant elle ni au-dessus d'elle. Ainsi l'enthymème détruit par sa thèse la doctrine des idées, des notions ou croyances innées, ou porte tout à fait à faux, en présentant, sous forme de déduction, ce qui est nécessairement et primitivement dans notre esprit sous forme de principe. Il fallait reconnaître que la vérité de fait, je pense, et la vérité absolue, je suis une chose pensante, ne sont pas du même genre, et qu'étant également premières dans leur ordre, elles ne peuvent pas être déduites l'une de l'autre; l'une n'est certaine qu'autant de temps que je pense ou que je me dis que j'existe; l'autre est certaine absolument, soit que je la connaisse ou non, ou que je l'exprime par des paroles, ou que je manque de signes pour l'énoncer. En disant *je pense*, je conçois une existence subjective, identique avec ma pensée actuelle. En disant je suis une

TROISIÈME FRAGMENT.

PASSAGE DU SENTIMENT DU MOI A LA NOTION DES RÉALITÉS ABSOLUE.

Etant donnés les trois éléments que nous avons déjà distingués sous les titres de phénomènes affectifs et intuitifs, et de moi, fait primitif de conscience, et principe ou fondement de la connaissance, nous sommes maintenant fondés à y joindre, comme quatrième élément, la croyance qui, en se joignant au système de la connaissance, lui imprime un caractère *absolu* qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître, et qui n'aurait pas lieu sans lui.

Indiquons les produits des combinaisons de ce nouvel élément avec chacun des précédents.

1° En faisant abstraction du moi pour remonter jusqu'à un état antérieur et absolu où l'âme est dite penser sans connaître, ou sentir sans le savoir, on ne peut s'en faire d'autre notion que celle dont on recon-

naît le type dans tous les états où la pensée sommeille, et où l'individu étant, comme on dit vulgairement, hors de lui-même, ou n'ayant pas la conscience, le *compos sui*, est hors des lois de la nature humaine. Dans cet état, la sensibilité peut s'exercer au plus haut degré, et l'imagination prédomine avec une force d'autant plus grande qu'elle n'a plus de contrepoids dans aucune de nos facultés actives ; elle crée une multitude de fantômes qui se suivent ou s'associent fortuitement sans ordre, sans liaison. Chacun de ces fantômes a tout l'ascendant de la réalité absolue ; l'être sentant ne se dit pas à lui-même que ce qu'il voit, ou dont il a l'intuition par son cerveau exalté, existe réellement ; il n'est pas en état de distinguer le phénomène de la croyance qu'il y ajoute. Mais ces deux éléments que l'être pensant seul est appelé à distinguer n'en sont pas moins intimement unis ; on reconnaît leur association aux mouvements aveugles, tels que les rêves, les délires de différentes espèces, qui fournissent des exemples très propres à nous faire concevoir l'association du principe de croyance avec les phénomènes intuitifs ou affectifs sans l'intermédiaire du *moi*. Considérée dans cet état absolu d'âme sensitive, ayant la pensée et l'action en puissance, mais ne l'exerçant pas actuellement, ou ne faisant que pâtir et réagir sans conscience, l'âme n'est point le *moi;* on peut dire ou croire qu'elle est, mais non

en tant qu'elle ne le sait point ou ne peut le savoir ; c'est pour elle-même et relativement au fait de la conscience, comme s'il n'y avait rien, ni existence ni croyance.

Pour que l'âme, ou plutôt pour que l'homme devienne moi, il faut que l'âme détermine librement et hors de la nécessité de la nature organique une première relation ou effort ; cet effort, voulu en principe et senti en résultat, est la première relation qui comprend indivisiblement l'aperception du *moi* cause, et celle d'un effet senti comme tel.

Le fait relatif de conscience a bien son fondement ou son principe dans l'absolu, en tant qu'il y a quelque réalité absolue avant ce fait, comme nous ne pouvons nous empêcher de le croire dès que nous venons à y penser ; mais en tant que nous le croyons ou commençons à y penser, la notion ou la croyance de l'absolu se fonde à son tour sur le fait primitif ou la première relation, sans laquelle il ne saurait y avoir, je ne dis pas aucun principe de croyance, mais aucune notion de l'objet indéterminé de la croyance.

Lorsque le *moi* existe, ou qu'il y a un sujet de connaissance, une personne constituée qui s'aperçoit et se représente, ou perçoit les phénomènes, ce n'est plus à ces phénomènes simples que s'unit un principe de croyance aveugle et mécanique, c'est à des faits complets et des rapports que s'attache une

croyance alors éclairée jusque dans son indétermination et son caractère de nécessité.

C'est le *moi* qui croit, c'est lui qui sert d'intermédiaire et de lien entre les phénomènes et les êtres réels, dont ils sont comme l'enveloppe; c'est le moi qui affirme ou juge qu'il y a de tels êtres cachés sous les apparences sensibles, en même temps qu'il affirme, ou peut-être même avant de croire qu'il y a un être réel, substantiel, caché sous la conscience qu'il a de lui-même, et sous les modifications qu'il aperçoit comme des effets dont il est la cause.

Ainsi commencent à exister pour nous, ou à être crus, deux mondes invisibles très distincts de ceux des phénomènes externes et internes, celui des causes et des substances étrangères, et celui de l'âme et des attributs qui sont censés lui être inhérents, par cela seul qu'elle est, et sans qu'elle ait besoin de se connaître. On pourrait penser que ces deux mondes de substances ne sont autre chose que des produits de l'analyse artificielle des faits externes, composés naturels dont nous créons les éléments, en les distinguant par notre faculté d'abstraire et à l'aide de nos signes conventionnels; et on aurait raison s'il n'y avait pas une croyance nécessaire attachée à ce qui reste de chacun de ces ordres et faits, y compris le fait primitif lui-même, lorsqu'on en ôte tout ce qu'il y a de phénoménique ou de perceptible aux sens ou

à l'imagination. Assurément, la notion de substance, de force, qu'on obtient ainsi, a une tout autre valeur que celle des qualités séparées de leurs sujets, ou des idées générales que le langage note par des substantifs abstraits. Si l'on niait la différence, il serait facile de prouver à ceux qui la nient en théorie qu'ils l'admettent eux-mêmes dans la pratique et toutes les fois qu'ils portent un jugement de fait quelconque, etc. Qu'il n'y ait aucune image attachée aux notions, pas plus qu'aux idées générales, cela est certain ; mais que les premières n'emportent pas avec elles une croyance de réalité absolue, indépendante de nos idées ou de nos sensations, qui les différencie des abstractions que nous formons à volonté, sans y croire, c'est ce qu'il faut reconnaître, quand on ne pourrait pas l'expliquer.

L'acte de réflexion fait, pour ainsi dire, le départ du principe de croyance, des phénomènes auxquels il était uni, pour l'unir à chacun de ces mondes de substances invisibles qui ont seuls droit à la réalité absolue, et se trouvent exprimés dans l'esprit par des notions, d'où la connaissance objective se trouve exclue, mais dont une croyance nécessaire fait toute la base.

Ce que le moi, l'aperception interne ou externe, médiate ou immédiate, d'une cause comprise dans le sentiment de l'effort est aux phénomènes, la croyance

d'une réalité absolue l'est aux faits externes ou internes ; en d'autres termes, les *notions* (telles que nous les considérons) sont aux faits ce que ces faits sont aux phénomènes simples ou unis au principe de croyance instinctive.

Comme le sentiment ou l'idée première d'une cause donne un point d'appui aux phénomènes variables et passagers, aux affections ou intuitions, et devient le principe de leur coordination régulière dans le temps, dont la succession n'est connue que relativement à quelque chose qui reste; de même la notion ou croyance d'une réalité absolue, indépendante de toute connaissance ou des faits qui la supposent et s'y rattachent, donne seule une *base* réelle et permanente à ces faits successifs et variables dans l'un au moins de leurs éléments ; elle leur assigne un principe générateur, un *prius naturâ* dans l'ordre de la causalité ; elle coordonne toute succession à une durée absolue, indépendante du temps relatif, qui en est la mesure et l'emblème ; elle établit enfin, par delà ce temps, des lois constantes et invariables qui dirigeaient les phénomènes de la nature avant qu'ils fussent nés pour nous, avant que nous existassions nous-mêmes ; qui continuent toujours à les régler quand nous ne pouvons les voir, et les régleront encore quand nous ne serons plus.

Tel est ou tel nous concevons du moins le passage

et les rapports des phénomènes aux faits, des principes de croyance à des croyances positives, qui entrent comme éléments dans les faits externes ou internes; et, enfin, de ce dernier composé aux notions. Celles-ci ne peuvent exister à ce titre dans l'esprit humain que par l'acte de réflexion et d'abstraction qui parvient à séparer dans une connaissance de fait quelconque, externe ou interne, ce que nous connaissons ou pouvons connaître par l'exercice de toutes nos facultés, de ce que nous croyons ou sommes nécessités de croire comme indépendant de l'exercice de ces facultés, et sans pouvoir y appliquer aucun de nos moyens de connaître.

J'ai besoin de m'arrêter encore sur ce procédé de l'esprit, qui peut le conduire des faits aux notions, et d'abord du fait primitif ou du moi à la notion de l'âme substance, soit immédiatement, soit par un intermédiaire qu'il s'agit de déterminer. C'est ainsi que nous pourrons faciliter, du moins, l'abord du premier problème de la philosophie, s'il ne nous est pas donné de le résoudre complétement.

Le moi qui se connaît comme cause peut n'avoir encore aucune notion de l'âme; mais son identité reconnue par la mémoire dans deux temps différents, dans l'intervalle, par exemple, qui sépare le commencement et la fin du sommeil du moi, doit amener la croyance nécessaire d'un être ou d'une substance qui

dure absolument, lorsque le moi cesse d'exister dans un temps relatif. L'autorité seule d'une telle croyance suffit pour établir la réalité absolue de l'être avec qui le moi s'identifie d'une part, et en tant qu'il se sait exister présentement ; mais dont il se distingue, d'une autre part, en attribuant à cet être une durée absolue permanente, qu'il sait par expérience ne pas lui convenir.

Vainement on dirait, d'après le principe de la croyance, que le moi ne peut être sans l'âme ; nous dirons, d'après le fait de conscience, qu'il peut exister et le savoir, sans croire d'abord qu'il est lié à une substance, et qu'il ne peut s'élever à cette croyance ou notion d'âme, qu'en prenant pour type ce qu'il est lui-même dans sa propre aperception. Ainsi il concevra la cause, parce qu'il est lui-même une cause ou force agissante relative à un effet produit déterminé, tel qu'un mouvement produit dans des organes soumis à la volonté ; en faisant abstraction de cet effet déterminé, il concevra une force absolue, qui n'agit pas, mais qui a en elle la possibilité d'agir. Ce qui différencie cette corrélation vraiment abstraite de ce qu'on appelle abstraction ou idée générale, en termes de logique, c'est la réalité absolue de la substance qui reste toujours attachée à la notion de la force ou substance de l'âme, alors que la conscience du moi en est séparée.

Ce sont de telles abstractions *réalisées* sans que nous puissions faire autrement, qui étant en elles-mêmes objets de croyances nécessaires, universelles, constituent ce que nous avons appelé notions. Toute notion peut être ainsi considérée comme abstraite du fait primitif de la conscience de moi ; c'est ce qui reste quand on sépare de ce qui est connu par le moi comme lui appartenant en propre, ce qui est connu ou cru appartenir à l'âme telle qu'elle est hors du sentiment du moi ou de la pensée.

Le moi ne peut se transporter hors de lui-même ou s'apercevoir là où il n'est pas ; mais lorsqu'il abstrait de ce qu'il aperçoit ou conçoit de lui-même ce qu'il croit être de son âme, il pourra transporter à tous les objets hors de lui ce qu'il attribue objectivement à son âme, la substance, la durée, la causalité, et, réciproquement, il pourra être conduit à croire ou concevoir son âme sous diverses attributions objectives sous lesquelles il répugnerait de concevoir le moi. C'est ainsi que l'âme a passé pour être un feu subtil, un petit corps éthéré, un fluide sécrété par le cerveau, toutes choses qu'il serait ridicule de confondre avec le *moi*, qui est toujours essentiellement distinct de ce qu'il pense, imagine, ou croit être dans les objets. La substance, la durée, la causalité absolue n'étant pas ses propres attributions, il les concevra tout aussi bien comme appartenant aux objets

qu'à l'âme, qui est pour lui un objet de croyance.

Sans l'aperception interne, immédiate, de la causalité du *moi*, nous n'aurions pas la notion de la force absolue, d'êtres, de substances, en tant qu'elles en sont dérivées. Ce n'est qu'en confondant l'*âme* et le *moi*, que Leibnitz a pu dire que nous trouvions en nous les notions absolues d'êtres, de substances. Si, comme Descartes, il n'a pas compris la notion de causalité au nombre de celles que nous trouvons en nous, c'est qu'en ôtant à l'*âme* la causalité efficiente par crainte de l'égaler à Dieu, il n'a eu aucun égard à ce sentiment de pouvoir par lequel notre moi est constitué pour lui-même, non comme une force absolue, illimitée ou universelle, mais d'abord comme une cause individuelle particulière, relative à certains actes ou mouvements que le moi commence, et qui n'auraient pas lieu sans lui. Aussi Leibnitz fait venir du dehors précisément la seule notion proprement dite que l'âme identifiée avec le moi puisse tirer d'elle-même; tandis qu'il regarde comme inhérentes à l'âme, en qualité de principes *innés*, les notions absolues d'être, de substance, que le sujet pensant ne saurait concevoir que par l'abstraction des faits externes ou internes, quoiqu'il soit vrai que notre âme ou notre être substantiel en fournisse le fonds.

Dans le point de vue de Leibnitz, les notions innées sont celles que l'âme a la faculté de trouver en elle

seule, en pensant à ce qu'elle est; et comme en considérant la chose *à priori*, il répugne de dire que l'âme soit cause efficiente première, puisque c'est une substance créée, elle ne saurait avoir la notion innée de cause; par la même raison, elle ne peut avoir la notion innée d'infini ni d'aucun des attributs de Dieu. Leibnitz nous dit lui-même comment nous acquérons ces notions: savoir, en partant de ce que nous sommes ou de ce que notre âme trouve dans son être propre et en écartant les limites pour concevoir ces attributs dans Dieu; c'est bien dire qu'il n'y a pas en nous de notion immédiate de l'infini, et que nous y arrivons par le fini. Et en appliquant cela à l'absolu, on dirait de même que nous n'y arrivons que par le relatif, ce qui détruit, d'un côté, le caractère des notions innées ou *à priori* qu'on a voulu établir, de l'autre, en se fondant sur ce que des notions universelles, nécessaires, ne peuvent venir de l'expérience, comme si ce n'était pas une première expérience intérieure que cette première connaissance du *moi*, ou la première aperception immédiate de la causalité qui lui est inhérente, et qu'il ne peut séparer lui-même de tout ce qu'il conçoit ou pense; ce qui suffit bien pour rendre raison des caractères d'universalité et de nécessité des notions dont il s'agit, sans qu'on ait besoin de les admettre *à priori*.

Suivant Descartes, il y a des idées innées de choses

dont l'âme n'a en elle-même aucun archétype : Dieu, l'infini, l'immense, la toute-puissance, etc., et c'est précisément parce que notre âme à la faculté de concevoir de telles idées, qu'elle ne fait point, et dont elle ne peut trouver en elle-même aucun modèle, que Descartes conclut immédiatement la réalité objective ou formelle de ces idées ; ainsi, de cè que nous avons l'idée de Dieu comme d'un être infini, éminemment parfait, à qui l'existenee réelle appartient, il s'ensuit que Dieu existe, car, s'il n'existait pas, d'où nous en viendrait l'idée, ou comment pourrions-nous y penser?

Ce point de vue conduirait droit au malebranchisme et au spinosisme. En effet, lorsque nous avons les idées ou notions d'un absolu, d'un infini réel, présentes à notre esprit, que nous n'avons pu faire par aucun artifice, et dont nous ne trouvons le modèle ni en nous-mêmes ni dans ce qui peut tomber sous nos sens, nous ne pouvons voir ces idées qu'en Dieu, qui contient formellement et éminemment les objets de ces idées, et qui les transmet à notre esprit comme des reflets de sa propre substance ; ce n'est donc point de notre âme que nous tirons les idées ou notions de l'être, de substance, de cause efficiente, mais c'est Dieu seul qui les transmet à notre esprit comme des reflets de son être absolu, infini, et, de là, il suit encore que notre âme n'existe pas *substantiellement*, mais comme modification de l'infini, du

grand tout, en qui elle *pense* et aperçoit ce qu'elle n'est point.

Descartes, Malebranche et Spinosa se donnent la main.

Voilà des exemples célèbres de l'abus, trop commun parmi les philosophes, de prétendre soumettre aux lois de la connaissance ce qui est du domaine exclusif de nos croyances nécessaires. Ils s'imaginent que nous pouvons atteindre les réalités absolues, les choses telles qu'elles sont indépendamment de la pensée, uniquement parce que nous croyons qu'elles sont, lorsque nous n'y pensons pas.

Il est bien remarquable que Leibnitz, en refusant de ranger la causalité parmi les notions innées que l'âme trouve en elle-même en pensant à ce qu'elle est, ait appliqué précisément à cette notion le raisonnement de Descartes sur les idées d'infini, et qu'il admet comme innées, quoique sans modèle en nous. Nous avons, dit-il, la notion de cause et d'effet; or, cette notion ne pourrait jamais naître dans notre âme, s'il n'y avait pas des substances hors de nous qui fussent entre elles dans le rapport de la cause à l'effet; donc ces substances existent réellement.

Ici, l'on retrouve l'argument de Descartes: J'ai l'idée de Dieu (d'une cause suprême), donc Dieu existe réellement.

Là, Leibnitz part aussi de l'absolu des causes ou forces étrangères à l'âme, pour justifier la notion que nous en avons, et il tombe dans le paralogisme éternel de la métaphysique.

On part des notions pour prouver des substances hors de nous, en appliquant le principe de la causalité, et on croit pouvoir justifier ensuite les notions et le principe lui-même en partant des réalités absolues, comme si celles-ci pouvaient être en elles-mêmes ou dans notre moi, avant toute application. En partant de *moi* ou de la conscience comme d'une première relation, on voit clairement comment la notion de l'*absolu*, de l'*être*, de la substance, de la force, en dérive par l'analyse et l'abstraction réfléchie. Au contraire, en prenant son point de départ dans l'absolu supposé inné, on ne peut en dériver le relatif; il faut le faire venir d'ailleurs, et se contredire, comme Descartes, au sujet de l'idée de cause, en ce que certaines notions sont suggérées, inspirées à notre âme du dehors ou d'en haut, et pourtant qu'elles lui sont innées.

QUATRIÈME FRAGMENT.

MÊME SUJET (1).

Le moi doit être le point de départ, l'appui, ou du moins l'intermédiaire essentiel de toutes les notions auxquelles s'attache la croyance d'une réalité absolue.

Avant le moi, je ne dirai pas que l'âme ne soit rien qu'une faculté, puisque nous sommes nécessités à croire le contraire, mais je dirai hardiment que tout ce qui *est*, ou qu'on peut croire *à priori*, ou concevoir *à posteriori*, dans cette substance, est nul pour la connaissance, ou n'existe pas pour nous, puisque nous n'existons pas nous-mêmes.

Le moi ne peut se conaître ni connaître les autres

(1) On trouvera plus d'une fois, dans ces dernières pages, l'expression des idées déjà contenues dans les fragments précédents; nous avons cru, cependant, qu'il ne serait pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur ces rédactions différentes d'une même pensée qui, bien souvent, s'éclairent et se complètent les unes les autres. (Ed.)

choses qu'en tant qu'il existe et comme il existe ; et comme il ne s'aperçoit lui-même que sous un mode actif, dont il est cause, il ne percevra les autres existences que sous des modes passifs, dont il n'est pas cause, ou qui commencent et continuent sans son effort. Les existences étrangères ne sont donc d'abord que des causes. Telle est la première croyance ou le passage du principe au fait. Ces causes étrangères conçues existantes relativement à leurs effets, étant nommées à part ou abstraites de tels effets particuliers, deviennent les êtres, les substances qui durent et restent identiques, quand les phénomènes qui s'y rapportent passent et varient ; le moi croit d'abord à la réalité absolue de ces êtres ou forces absolues, et il part de là pour croire à la réalité de cet être ou force propre ou absolue, qu'il appelle son âme, et à laquelle il attribue une durée autre que la sienne.

Comme la cause étrangère est induite du sentiment de la causalité du moi, la notion de la force absolue ou de la substance de l'âme est induite des notions d'êtres et de substances extérieures. Mais s'il ne se connaissait pas d'abord comme cause déterminée, individuelle, il n'aurait jamais la perception d'aucune cause étrangère déterminée par relation aux sensations qu'il éprouve sans les produire. En effet, l'induction première qui rattache cette sensation passive à une cause autre que *moi* est bien plus rap-

prochée de la notion de substance étrangère, dont elle ne diffère même peut-être que par un signe abstrait, que le sentiment du moi cause n'est rapproché de la notion de substance ou force absolue de l'âme, et il me paraît que l'analyse doit admettre la notion d'extériorité comme autorité intermédiaire essentielle entre ce sentiment et cette notion. Mais en partant même des *notions* d'être, de substance durable, ou même de cause, comme innées, si l'on voulait chercher à délier au lieu de trancher le nœud de la question qui consisterait à savoir, sinon d'où viennent de telles notions ou quelle est leur origine de dérivation, du moins comment, d'après quelles lois ou conditions elles peuvent commencer à se manifester à l'esprit sous les formes et avec tous les caractères qu'elles y ont maintenant, on se trouverait conduit, en procédant régulièrement, à prendre la conscience de *moi*, ou, si l'on aime mieux, la première connaissance ou aperception interne que l'âme a d'elle-même, comme un intermédiaire essentiel entre les principes innés, tels qu'ils sont sous le titre impropre de notions dans l'absolu de l'âme avant la conscience, et les notions ou croyances, c'est-à-dire l'application que l'âme fait de ces principes innés, en posant hors d'elle l'existence nécessaire ou la réalité absolue d'un monde de substances, de forces, de causes invisibles.

Faute d'avoir saisi cet intermédiaire, les métaphy-

siciens ont laissé le premier problème de la philosophie irrésolu, ou n'ont donné que de prétendues solutions, qui n'ont été que des pétitions de principe, relatives à telles hypothèses qu'ils faisaient en commençant, sans que ces hypothèses trouvassent même nulle part leur moyen de vérification.

Ainsi quand Leibnitz dit : Nous voyons l'être partout, parce que notre âme est un être, il ne dit pas comment l'âme vient à savoir ou à croire qu'elle est un être ; il pose et applique en même temps un principe absolu de croyance, comme s'il ne pouvait et ne devait pas y avoir un intermédiaire entre le principe inné et son application hors de nous. Lorsqu'en raisonnant d'après la méthode de Descartes, ce philosophe dit : Je trouve en moi la notion de cause et d'effet, donc il y a des substances qui sont entre elles comme la cause est à l'effet ; il conclut d'après le principe hypothétique de l'harmonie préétablie : Tout ce qui est dans mon âme à titre de notions ou d'idées soit innées, soit acquises, correspond au monde des réalités extérieures dont mon âme est le miroir. Ce qui est vrai relativement à l'hypothèse d'une harmonie préétablie entre les notions qui sont dans notre âme et les réalités qui sont au dehors. Mais qui nous garantira la vérité de l'hypothèse ? Il passe de même immédiatement de la causalité objective, ou du principe, à son application hors de l'âme, sans dire com-

ment ce principe absolu devient une notion, ou est connu par l'âme ou par le *moi* avant d'être appliqué aux autres existences; il n'examine pas s'il est possible que cela soit ainsi. Mais avant les notions de force transportées aux objets, est l'aperception intime de notre propre force ou causalité individuelle; avant l'abstraction et la réflexion par lesquelles on peut concevoir un sujet sentant et pensant *pur*, est l'aperception immédiate interne, qui constitue le *moi*, sujet de l'effort en relation avec un terme; enfin, avant la notion d'une réalité absolue de l'âme, est la croyance première qui s'attache au fait primitif de la conscience ou en réunit les deux termes. Le sentiment d'une force agissante est inséparable de celui du terme propre qui reçoit l'action ou lui obéit.

Il se présente donc une question première et principale qui a été tranchée par Descartes, et aussi par ses disciples immédiats, comme par ceux qui ont retenu le fondement de sa doctrine jusqu'à nos jours, tout en paraissant s'en éloigner le plus dans les formes accessoires (1); cette question première consiste à savoir : 1° si la connaissance du *moi*, le

(1) Suivant Condillac, la connaissance que l'âme de la statue prend d'elle-même comme sentante, ou comme identifiée avec la première sensation, peut précéder la connaissance de toute autre chose, comme celle de son propre corps. M. de Tracy part de la même supposition dans ses *Eléments d'idéologie :* Sentir simplement, suivant lui, c'est se connaître; or, cette première connaissance du moi, identifiée avec la première sen-

premier acte d'aperception interne qui constitue l'existence individuelle, étant exprimée par un quelconque de ces verbes : je pense, je sens, j'agis, cette connaissance première, toute subjective, a un caractère absolu ou un caractère de relation. Dans le premièr cas, il faut supposer que nous débutons dans la connaissance par un acte pur de réflexion ou d'intuition intellectuelle, dont le résultat n'est point une connaissance, encore moins, peut-être, une notion abstraite, puisqu'il répugne de dire que nous commençons à exister pour nous-mêmes par abstraction ; il paraît donc impossible de concevoir ce que pourrait être une première connaissance absolue de notre *moi*. Le deuxième cas étant donc le seul qui soit intelligible, il reste à concevoir et à déterminer le caractère et l'espèce de la relation première qui constitue le fait de la conscience ou de l'existence, à savoir si la *croyance* d'une réalité absolue ne s'associe pas d'abord au fait complet ou à la relation elle-même, ou ne se trouve pas comprise avant que les deux termes de rapports pareils soient conçus ou innés séparément, par suite, avant que la croyance d'une

sation, exclut toute relation du sujet à l'objet, ou de la vertu sentante ou force mouvante avec le terme à qui elle s'applique; n'est-ce pas là, sous d'autres termes, la pensée absolue, substantielle de Descartes, qui peut être exprimée indifféremment par *je pense* ou *je sens*, sans rien penser ou sentir autre que *moi*, en comprenant le corps dans l'exception ?

réalité absolue et séparée puisse s'attacher à chacun d'eux.

3° De plus, si les deux éléments étant distingués et séparés, la croyance s'unit également et de la même manière à chacun d'eux, ou si elle n'est pas, pour ainsi dire, plus différente avec l'un qu'avec l'autre, avec le terme qu'avec le sujet de l'effort.

4° Enfin à déterminer les caractères des deux autres sortes de notions qui résultent de cette double association.

La croyance d'une réalité absolue doit s'unir primitivement au fait de conscience, c'est-à-dire au sujet et au terme de l'effort unis ensemble dans la même relation, avant de pouvoir se lier à l'un et à l'autre de ces éléments séparés ; il ne serait pas difficile de prouver que toutes les erreurs des métaphysiciens tiennent à l'omission de cet intermédiaire essentiel, partant des notions de substances durables d'âme et de corps comme données primitives, *in abstracto*, sans examiner si la croyance qui établit leur réalité absolue n'était pas d'abord elle-même fondée sur le fait concret de l'existence individuelle, dont la notion et celle d'une substance ou chose pensante surtout sont ultérieurement séparées par l'acte de réflexion. En effet, si l'on part du fait de la conscience ou de l'existence individuelle, l'expression de ce fait renfermée dans le seul signe *je* ou *moi*, et déve-

loppée au moyen d'un *verbe*, ne sera pas précisément *je pense* ou *je sens*, mais *je veux* ou *j'agis*, ce qui signifie que la première connaissance de *moi* n'est pas celle d'un être sentant ou pensant, qui se renferme dans l'absolu de sa sensation ou de sa pensée, mais celle d'un être moteur dont l'action requiert nécessairement un terme de déploiement (1). Ma première connaissance ou aperception du *moi*, en tant que relative, comprend donc deux éléments essentiels. Quant à l'expression de la première croyance, ou de la première application de son principe à la réalité de notre être, en la présentant sous forme de conclusion d'un enthymème tel que celui de Descartes, *je pense*, donc *je suis réellement* et *substantiellement* une chose qui était avant de sentir, d'agir ou de se connaître, et qui est après, cette expression ne voudra pas dire, dans le sens de Descartes, *je suis* une chose simple, une substance pensante séparée, mais un être essen-

(1) La pensée, comme la sensation, exprime des idees générales indeterminées; or, il faut partir de quelque fait individuel et determiné. Quand on dit *je pense* ou *je sens*, il y a lieu à faire la question : Que pensez-vous? Que sentez-vous? Ou quelle sensation, quelle pensée? Mais si je pars du vouloir ou de l'effort, on ne peut pas demander *quel vouloir*, *quel effort*; car ce mode simple et fondamental de l'activite de l'âme n'est susceptible que de degrés d'intensité, et n'admet point des qualités diverses comme un genre, une espèce par rapport aux individus. *Je veux*, *j'agis*. Qu'est-ce que vous voulez? Qu'est-ce que vous faites? Je réponds par la même chose qu'on demande : Je veux, je fais l'effort qui n'a pas besoin d'avoir un but exterieur déterminé pour être tel.

tiellement composé, savoir : d'une force durable qui a l'activité en puissance, quand même elle ne l'exerce pas, comme dans les intervalles où je n'existe pas pour moi-même, dans le sommeil, la défaillance, et d'un corps ou d'une étendue inerte aussi durable, qui a la capacité d'être modifiée, et à qui se rapportent toutes nos impressions.

De cette connaissance originelle du moi et de la croyance qui s'y unit, l'être pensant peut s'élever, par l'acte de réflexion et l'emploi des signes qui lui servent de point d'appui, jusqu'à la conception séparée des deux éléments constitutifs du moi, ou de l'existence individuelle. Cet être mixte peut alors se considérer sous chacun des attributs essentiels dont se compose sa nature, et qui se réunissent dans le même sentiment indivisible du même moi, en s'attachant uniquement à l'un de ces attributs comme s'il était séparé de l'autre. L'homme se plaçant dans le point de vue de sa réflexion intime, pense ou croit penser à lui-même comme s'il était un esprit pur, sans corps, ou une force agissante et voulante, sans terme d'application. Une telle notion séparée exclut, en effet, tout rapport à l'*étendue*, à la résistance matérielle du corps, qui ne cesse pas moins d'être présent. Que s'il se place dans le point de vue plus accessible de l'imagination et de la sensibilité, l'homme pense ou se représente lui-même comme une combinaison orga-

nisée, étendue, douée de vie, de sensibilité, de motilité, capable, passive de toutes les modifications diverses parmi lesquelles il comprend jusqu'à la pensée, ou l'acte même par lequel il se connaît ou se rend compte de son existence.

BESANÇON, IMPRIMERIE DE J. JACQUIN.



